220.08
B478

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

XV. BAND, 4. UND 5. HEFT:

DIE INSPIRATIONSLEHRE DES HEILIGEN HIERONYMUS.

EINE BIBLISCH-GESCHICHTLICHE STUDIE

VON

DR THEOL. **LUDWIG SCHADE,**
RELIGIONSLEHRER AN DER MÄDCHENMITTELSCHULE I ZU AACHEN.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1910.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr **M. FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr **J. FELTEN** in Bonn, Prof. Dr **G. HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. PETERS** in Paderborn

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

FÜNFZEHNTER BAND.

VIERTES UND FÜNFTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1910.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

DIE INSPIRATIONSLEHRE
DES HEILIGEN HIERONYMUS.

EINE BIBLISCH-GESCHICHTLICHE STUDIE

VON

Dr theol. **LUDWIG SCHADE,**
RELIGIONSLEHRER AN DER MÄDCHENMITTELSCHULE I ZU AACHEN.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1910.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 17 Februarii 1910.

‡ **Thomas,** Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

HERRN UNIVERSITÄTSPROFESSOR

GOTTFRIED HOBERG

DR THEOL. ET PHIL.

IN DANKBARER VEREHRUNG GEWIDMET.

Vorwort.

Für die Bücher der Heiligen Schrift beansprucht die katholische Kirche die göttliche Inspiration. Von der prinzipiellen Auffassung derselben, von der Annahme einer mehr oder minder engen Ausdehnung ihres Einflusses wird der Exeget bei der Erklärung der Heiligen Schrift wesentlich abhängig sein. Seine Resultate werden auf um so größere Sicherheit Anspruch machen können, je mehr er sich in der Auffassung der Schriftinspiration der objektiven Wirklichkeit nähert. Daß für die Klärung der zurzeit schwebenden prinzipiellen Fragen eine systematische Darstellung der Väterlehre nur nützlich sein kann, dürfte allgemein zugegeben werden. Es war deshalb freudig zu begrüßen, daß auf katholischer Seite Haidacher und Zöllig in monographischer Darstellung die Inspirationslehre des hl. Johannes Chrysostomus (Salzburg 1897) und des Origenes (Freiburg 1902) bearbeiteten, und so die skizzenhaften Umrisse in Dauschs Schrift über „Die Schriftinspiration" erweiterten und vertieften.

Der Wunsch nach einer analogen Untersuchung regte sich auch in mir. Auf Anraten des Herrn Professors Dr Hoberg in Freiburg i. Br., der mich bei meiner Arbeit in liebenswürdigster Weise unterstützt hat, wofür ihm an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen sei, machte ich es mir zur Aufgabe, die Schriften des hl. Hieronymus auf seine Inspirationslehre hin zu untersuchen. Kaum hatte ich mich in etwa eingearbeitet, da erschienen Sanders' „Études sur saint Jérôme", welche sich in der Hauptsache mit der Inspirationslehre dieses Kirchenvaters beschäftigen. Die Lektüre dieses Buches konnte

mich nicht zur Überzeugung bringen, daß die gestellte Aufgabe gelöst sei, da das Werk nach Anlage und Ausführung eine bestimmte Tendenz verfolgt. Inzwischen hat es auch eine sehr weitgehende Ablehnung gefunden.

Da das Zeugnis des hl. Hieronymus in den schwebenden Streitfragen eine nicht unbedeutende Rolle spielt, sollte die Untersuchung „sine ira et studio" unter Zurücktreten jeder persönlichen Auffassung der Inspiration durchgeführt werden. Eine gewisse Garantie für die Erreichung dieses Zweckes dürfte darin liegen, daß in mehreren wichtigen Punkten Resultate gewonnen wurden, die den erwarteten schroff gegenüberstanden.

Es wurde davon Abstand genommen, der Abhandlung eine Entwicklung des Inspirationsbegriffes bis auf Hieronymus voraufgehen zu lassen, da eine solche bis zu Origenes der Arbeit Zölligs vorangestellt ist. Im übrigen gibt die bereits erwähnte Schrift von Dausch und der historische Teil von Pesch „De inspiratione Scripturae sacrae" (Freiburg 1906) hinreichende Aufklärung.

Zu Grunde gelegt werden mußten die Werke des hl. Hieronymus in der Ausgabe von Vallarsi, wie sie bei Migne, „Patrologiae cursus completus, Series latina, vol. 22—30" vorliegen (zitiert: M. mit Band- und Kolumnenzahl), da die im Wiener „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" zu erwartende kritische Ausgabe noch nicht erschienen ist. Der Mangel einer solchen wurde an einzelnen Stellen unangenehm empfunden; im großen und ganzen genügte die benutzte Ausgabe den Anforderungen. „De viris illustribus" wird zitiert nach v. Sychowski, die „Quaestiones in Genesim" nach der Ausgabe von De Lagarde. Außerdem wurden die von Morin neu aufgefundenen bzw. Hieronymus zugesprochenen Texte in der von ihm in den „Anecdota Maredsolana" besorgten Veröffentlichung zu Rate gezogen. Dortselbst findet sich auch der

von Amelli entdeckte „Tractatus in Isaiam“. Bezüglich der Chronologie der Schriften stützte ich mich, wenn nicht ausdrücklich anders bemerkt wird, auf Grützmacher.

Der Hochwürdigen theologischen Fakultät zu Freiburg i. Br., welche mir auf Grund vorliegender Arbeit die Doktorwürde erteilt hat, möchte ich auch bei dieser Gelegenheit meinen herzlichsten Dank aussprechen.

Aachen, Januar 1910.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII

Verzeichnis der benutzten Literatur XIII

§ 1. Vorbemerkungen 1

§ 2. Tatsache der Inspiration 5

§ 3. Das Wesen der Inspiration 12

I. Das Objekt der göttlichen Inspiration 12

II. Der göttliche Inspirator 21

A) Die Einwirkung Gottes auf den Menschen . . 21

B) Das Verhältnis der göttlichen Personen zur Inspiration 41

§ 4. Die aus dem Wesen der Inspiration folgenden Eigenschaften der Heiligen Schrift 46

I. Die Erhabenheit der Heiligen Schrift 46

II. Die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift . . 48

III. Die Einheit der Heiligen Schrift 83

IV. Die Dunkelheit der Heiligen Schrift (der mehrfache Schriftsinn bei Hieronymus) 95

§ 5. Die Ausdehnung der Inspiration . . . 132

§ 6. Der Umfang der Inspiration 140

I. Die Septuginta 141

II. Die Apokryphen 158

III. Das Alte Testament 163

IV. Das Neue Testament 211

§ 7. Schluß 218

Register der Eigennamen 221

Verzeichnis der benutzten Literatur.

Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur I und II Freiburg 1902 und 1903.

— Patrologie[2]. Freiburg 1901.

— Hieronymus. Rede beim Antritt des Rektorats der Ludwig-Maximilians-Universität, gehalten am 25. November 1905. München 1905.

Baur Chr, S. Jérôme et s. Chrysostome, in Rev. bénédictine XXIII (1906) 430—436.

Bernoulli A., Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Freiburg und Leipzig 1895.

Collombet F. Z., Geschichte des Kirchenvaters Hieronymus. Sein Leben, seine Zeit, seine Schriften und seine Lehre. Nach dem Französischen bearbeitet von Fr. Lauchert und A. Knoll. Rottweil 1848.

Dausch P., Die Schriftinspiration. Freiburg 1891.

Delattre A. J., Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque. Lüttich 1904.

Fell W., Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das Alte Testament, Paderborn 1906.

Friedrich J., Über die Unechtheit der Dekretale de recipiendis et non recipiendis libris des Papstes Gelasius I., in Sitzungsberichte der philos.-philol. und historischen Klasse der königl. bayr. Akademie der Wissenschaften zu München 1888, I 54—86.

Gaucher P., Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques, in Science catholique XVIII (1904) 193—210 334—359 539—555 703—726.

Grützmacher G., Hieronymus (erste Hälfte) Leipzig 1901; II, Berlin 1906; III, Berlin 1908.

Haußleiter J., Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse, in Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben VII (1886) 239—257.

— Der chiliastische Schlußabschnitt im echten Apokalypsekommentar des Bischofs Victorinus von Pettau, in Theolog. Literaturblatt XVI (1895) 193—199.

Hergenröther Ph., Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete. Würzburg 1866.

Hoberg G., De sancti Hieronymi ratione interpretandi. Bonn 1886.

Julius C., Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, in Bibl. Studien VI, 3 4, Freiburg 1901.

Kaulen F., Geschichte der Vulgata. Mainz 1868.

Klostermann E., Origenes' Werke III. Jeremiahomilien, Klagelieder-kommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Leipzig 1901.

Koch A., Der hl. Faustus, Bischof von Riez. Stuttgart 1895.

Lagarde P. de, Hieronymi Quaestiones Hebraicae in libro Geneseos. Leipzig 1868.

Lagrange M. J., Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse, in Revue bibl. VII (1898) 563—566.

Largent, Saint Jérôme. Paris 1898.

Leitner F., Die prophetische Inspiration, in Bibl. Studien I, 4 5, Freiburg 1896.

Loisy A., Histoire du canon de l'Ancien Testament. Paris 1890.

Migne J. P., Patrologiae cursus completus. Series prima. Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri opera omnia XXII—XXX. Paris 1845—1846.

Möhler I. A., Gesammelte Schriften und Aufsätze I. Regensburg 1839

Morin G., Anecdota Maredsolana seu monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex mss. codicibus nunc primum edita aut denuo illustrata vol. III, pars 1. Sancti Hieronymi presbyteri qui deperditi hactenus putabantur commentarioli in psalmos. Maredsous und Oxford 1895.

-- Anecdota etc. vol. III, pars II. Sancti Hieronymi presbyteri homiliae in psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta. Maredsous und Oxford 1897.

-- Anecdota etc. vol. III, pars III. Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in psalmos quattuordecim. Accedunt eiusdem sancti Hieronymi in Esaiam tractatus duo et graeca in psalmos fragmenta. Item Arnobii iunioris expositiunculae in evangelium. Maredsous und Oxford 1903.

- Quatorze nouveaux discours inédits de saint Jérôme sur les psaumes in Revue bénédictine XIX (1902) 113—144.

Overbeck Fr., Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal 2, 11 ff) bei den Kirchenvätern. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel 1877.

Pesch Ch., De inspiratione Sacrae Scripturae. Freiburg 1906.

Rahmer M., Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. Breslau 1861.

Roehrich A., Essai sur saint Jérôme exégète. Genf 1891.

Sanders L., Études sur saint Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'origénisme. Paris 1903.

-- Polemik gegen Delattre, in Rev. bibl. N. S. II (1905) 284—287.

- - Besprechungen zu Sanders, Études etc. finden sich in Rev. bibl. XII (1903) 636 f; Bibl. Zeitschr. II (1904) 83; Lit. Rundschau XXXI (1905) Sp. 5 ff.

Sychowski St. von, Hieronymus als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus „De viris illustribus". Kirchengeschichtl. Studien II 2. Münster 1894.

Thiel A., De decretali Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris et Damasi concilio Romano de explanatione fidei et canone scripturae sacrae. Braunsberg 1866.

Turmel J., Saint-Jérôme[2]. Paris 1906.

Turner C. H., Documents. Latin lists of the canonical books. The journal of theological studies I (1900).

Weiß H., Die großen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg 1872.

Zahn Th., Geschichte des neutest. Kanons II 1. Erlangen 1890.

Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur VI. Leipzig 1900.

— Grundriß der Geschichte des neutest. Kanons[2]. Leipzig 1904.

Zöckler O., Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt. Gotha 1865.

Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg 1902.

§ 1. Vorbemerkungen.

1. Eine Arbeit, welche sich die Inspirationslehre des hl. Hieronymus als Aufgabe gestellt hat, könnte sich damit begnügen, zu ergründen, wie dieser Kirchenvater die im Zeitwort inspirare liegende göttliche Tätigkeit aufgefaßt wissen will. Man kann aber auch über diesen engen Rahmen hinaus alles, was als Begleiterscheinung dieser Tätigkeit auftritt und von dieser göttlichen Tätigkeit mehr oder weniger abhängt, mit in den Kreis der Untersuchung einbeziehen. In diesem letzteren Sinne ist die vorliegende Arbeit aufgefaßt.

2. Es soll nun nicht die Inspirationslehre der Kirche oder einer der verschiedenen Schulrichtungen als Maßstab genommen werden, um danach die Lehre des hl. Hieronymus zu beurteilen. Diese soll vielmehr, so wie sie sich sporadisch vorfindet, im Zusammenhang dargestellt und, soweit dies möglich ist, in ihrer Entwicklung gezeigt werden.

3. Ehe wir die Inspirationslehre des hl. Hieronymus untersuchen, müssen wir uns zuerst einen kurzen Einblick in jene Momente verschaffen, welche seine Lehre beeinflussen. Daß diese Berücksichtigung finden, ist eigentlich für jede derartige Monographie selbstverständlich. Bei Hieronymus hat diese Aufgabe ihre nicht geringen Schwierigkeiten, da er die Stabilität in seinen Ansichten vermissen läßt und in seinem Urteil hin und her schwankt. Schuld an dieser Erscheinung trägt der Umstand, daß bei seiner wissenschaftlichen und persönlichen Bildung die mannigfachsten Faktoren zusammenwirkten, nicht immer in günstigem Sinne. Es kommen hierbei in Betracht psychologische Momente und äußere Einwirkungen.

Da es aber nicht leicht, oft sogar unmöglich ist nachzuweisen, wie dieser oder jener Umstand, besonders wenn es

sich um einen solchen psychologischer Natur handelt, im Einzelfalle beeinflussend wirkte, so empfiehlt es sich, diese Einflüsse vor der eigentlichen Abhandlung kurz zu skizzieren.

4. Vor allem dürfen wir nicht übersehen, daß er nirgendwo e professo seine Ansicht betreffs der Inspiration der heiligen Bücher darlegt, wie dies z. B. Origenes getan hat in seiner Schrift περὶ ἀρχῶν[1]. Es handelt sich meistens um gelegentliche Äußerungen, welche deshalb bloß auf die Sorgfalt Anspruch machen können, welche solchen nebensächlichen Zutaten in der Zeit einer wissenschaftlich noch unvollkommenen Methode gewidmet wurde.

5. Hierzu kommt, daß die Sorgfalt, mit welcher Hieronymus arbeitet, nicht selten von dem Bildungsgrad des Adressaten abhängig gemacht wird. Wendet er sich an einen Priester oder Theologen, dann gibt er sich mehr Mühe, als wenn er an solche schreibt, bei denen er geringere Sachkenntnis voraussetzt[2]. Zuweilen arbeitet er mit einer Flüchtigkeit, welche die Grenzen des Erlaubten weit überschreitet. Er gesteht selbst, daß er mitunter diktiert, wie es ihm bei der Eile gerade in den Mund kommt[3]. Seinen Kommentar zu Matthäus hat er ebenfalls unter dem Drängen großer Eile angefertigt[4]. Bei der Abfassung der Erklärungen zu den paulinischen Briefen brachte er es an einzelnen Tagen sogar bis auf tausend Zeilen[5]. Die Übersetzung des Buches Tobias war das Werk eines Tages[6], das Buch Judith übertrug er in einer Nacht[7]. Wie oft mag diese Eilfertigkeit vorgekommen sein, ohne daß er uns davon Mitteilung macht.

6. Auch die leidenschaftliche Natur unseres Kirchenvaters ist ein Faktor, welcher bei Beurteilung seiner Werke nicht übersehen werden darf. Manche Erscheinung pflegt man zu

---

[1] Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes 8.
[2] Grützmacher, Hieronymus I 5
[3] M. 22, 685, ep. 74 ad. Ruf, c. 6.
[4] M. 26, 21, prol. in comm. in Mt.
[5] M. 26, 477, in ep. ad Eph praef. in lib. 2.
[6] M. 29, 26, praef. in Tob. [7] M. 29, 39, praef. in Iudith.

erklären durch den Hinweis auf den „heißblütigen Dalmatiner". Hieronymus war allerdings Sanguiniker im höchsten Maße. Als solcher war er weder ein Freund tief eindringender Arbeit noch auch untätiger Ruhe. Es entspricht völlig seinem Charakter, wenn er manche Arbeiten beginnt, ihre weitere Ausführung in Aussicht stellt und zuletzt gar nicht mehr darauf zurückkommt. Es sei nur erinnert an die Absicht, Origenes noch weiter den Lateinern bekannt zu machen, oder die „Quaestiones hebraicae" über das ganze Alte Testament auszudehnen. Daß er aber auch Herr über die weniger guten Seiten seiner Naturanlage werden konnte, beweist sein Ausharren in der Tätigkeit als Übersetzer des Alten Testamentes.

7. Aber selbst dann bleibt uns Hieronymus noch ein psychologisches Rätsel, wenn wir das sanguinische Moment in seinem Charakter hinlänglich berücksichtigen. Andernfalls wäre nicht zu verstehen, wie ihm die verschiedenartigste Beurteilung zu teil wurde, so daß auch auf ihn das auf Wallenstein gemünzte Wort angewandt werden konnte: „Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte."[1] Offenbar war Hieronymus, um in moderner Sprache zu reden, sehr nervös. Er selbst berichtet zu wiederholten Malen von schweren Krankheiten, die er zu überstehen hatte. Manche Arbeiten sind in kranken Tagen entstanden. Auch das berühmte „anticiceronianische Traumgesicht" dürfte in einer leicht erregbaren Psyche seine natürliche Erklärung finden.

Die äußeren Lebensschicksale, die manches Aufregende mit sich brachten, haben diese krankhaften Erscheinungen nur gefördert. Seine Schriften sind zum Teil polemischer Natur. So mußte er sich wenden gegen die Luciferianer, gegen Helvidius, Jovinian, Johannes von Jerusalem, Rufin, Vigilantius und gegen die Pelagianer. Bei seinem ersten Aufenthalt im Orient wurde er mitten in den Strudel der dogmatischen Wirren hineingezogen. Nach Rom zurückgekehrt

[1] Grützmacher a. a. O. I VI.

hatte er zu leiden unter den Intriguen vieler Vornehmen und nicht zuletzt eines Teiles des römischen Klerus, der seine scharfe Zunge und seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl fürchtete. Wegen seines Verkehrs mit jüdischen Gelehrten und seiner aus dem Urtexte angefertigten Übersetzungen der heiligen Schriften sah er sich den größten Unannehmlichkeiten und heftigsten Angriffen ausgesetzt. Oft mußte er sich gegen den Vorwurf des Origenismus schützen. Der Tod Paulas, die ihm in die Einsamkeit nach Bethlehem gefolgt war, bereitete ihm großen Schmerz. Die durch die Völkerwanderung in Bewegung gesetzten Horden ließen ihn selbst in Bethlehem nicht zur Ruhe kommen. Auch anderer unangenehmer Besuch drang sogar in seine Niederlassung ein. Die von Hieronymus errichteten Klostergebäude wurden ein Raub der Flammen, und er sowie seine Mönche waren Mißhandlungen ausgesetzt.

Alle diese Erscheinungen, welche einzeln schon große Anforderungen an eines Menschen Kraft stellen, mußten in ihrer Summe die Gesundheit höchst ungünstig beeinflussen.

Wenn wir seine krankhafte Natur und all die erwähnten Umstände ins rechte Licht rücken, dann können wir auch verstehen, daß er so reizbar ist, wenn andere ihn angreifen. Sie erklären uns die Leidenschaftlichkeit, mit welcher Hieronymus gegen seine Gegner vorgeht, die sich so weit vergessen kann, daß er von ihm selbst vertretene Behauptungen bekämpft, wenn sie von feindlicher Seite aufgestellt werden; sie erklären uns seine Sucht, zu übertreiben und immer die dicksten Farben aufzutragen; sie erklären uns endlich, mit welcher Leichtigkeit Hieronymus eine Meinung verficht, um bei einer andern Gelegenheit wieder anderer Ansicht zu sein.

8. Im einzelnen leichter zu verfolgen ist der abnorme Entwicklungsgang des Heiligen in seinen Werken. Wo möglich, ist dieser in der Darstellung berücksichtigt. Hieronymus ist nicht Anhänger einer bestimmten Schule, sondern Eklektiker. Die heterogensten Elemente haben Anteil an seiner Ausbildung. Er trat in persönlichen Verkehr mit Vertretern der antiocheni-

schen und alexandrinischen Richtung. Er war bekannt mit zweien der mehr eine vermittelnde Stellung einnehmenden Kappadozier, ja zu einem stand er in einem mehrjährigen Freundschaftsverhältnis. Selbst den Unterricht jüdischer Lehrmeister zu genießen, scheute er sich nicht. Weiterhin besaß Hieronymus eine große Kenntnis der christlichen, heidnischen und auch jüdischen Literatur, wenn sie sich auch nicht in dem Umfange verteidigen läßt, in welchem es früher zu geschehen pflegte. Daß er die Werke älterer Väter ausgiebig benutzt, hat er selbst an vielen Stellen seiner Schriften, besonders seiner Kommentare, ausdrücklich betont.

Auch diese Abhängigkeit macht sich in seinen Werken insofern unangenehm bemerkbar, als dadurch das Urteil erschwert wird, inwieweit Hieronymus die Verantwortlichkeit zu tragen hat für das, was in seinen Schriften steht. Manches mag, wenn er einen Passus einem andern Schriftsteller entnahm, mit eingeflossen sein, was er selbst bei genauerer Prüfung nicht durchgelassen hätte.

Damit soll der Hinweis auf jene Umstände geschlossen werden, der notwendig war, teils um dem hl. Hieronymus gerecht zu werden, was z. B. Grützmacher nicht in jeder Hinsicht gelungen ist[1], dann aber auch, um manche der uns beschäftigenden Erscheinungen gebührend würdigen zu können.

§ 2. Tatsache der Inspiration.

1. Hieronymus berichtet uns über ein Traumgesicht, welches er zu Antiochien während einer gefährlichen Krankheit hatte[2]. Plötzlich fühlte er sich vor den Richterstuhl Gottes entrückt. Glanz und Helligkeit, die von dem Thron und seiner Umgebung ausstrahlen, lassen ihn zu Boden sinken. Nach seinem Stande befragt gibt er sich als Christen aus.

[1] Vgl. Theologischer Jahresbericht XXI, Berlin 1902, 406. Doch wird man wieder versöhnt, wenn man das Vor- und Schlußwort des dritten Bandes liest (v f und 279 f).

[2] M. 22, 416 f, ep. 22 ad Eustoch. c. 30.

Doch der Richter spricht: „Du lügst, du bist Ciceronianer, aber kein Christ; denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.“ Gezüchtigt für sein bisheriges Verhalten bittet er wehklagend um Erbarmen, das ihm auf Fürsprache der Umstehenden auch gewährt wird. Neue Strafe wird ihm jedoch angedroht für den Fall, daß er sich wiederum in den Dienst der heidnischen Literatur stellt. Er aber geht noch weiter und schwört: „Herr, wenn ich jemals weltliche Bücher lesen oder besitzen werde, dann habe ich dich verleugnet.“ Auf diesen Eid hin erfolgt seine Freilassung und die Rückkehr zur Welt, wo er mit einem solchen Eifer sich auf das Studium der göttlichen Literatur wirft, wie er ihn früher in der profanen nie gezeigt hat[1].

Dies ist kurz der Inhalt des sog. anticiceronianischen Traumgesichts. Es zeigt uns, daß Hieronymus eine doppelte Literaturgruppe unterscheidet. Die gentilium litterarum libri[2], auch mortalia genannt, enthalten irdische Weisheit; die Gesänge der Dichter und der Wortschwall der Rhetoren sind eine Speise der Dämonen[3].

2. Im Gegensatze hierzu stehen die divina[4]. Was Hieronymus hierunter versteht, können wir am besten ersehen aus seiner literarischen Tätigkeit, soweit deren Produkte auf uns gekommen sind. Stammen sie doch, abgesehen von den vier ersten Briefen, alle aus der Zeit, welche auf das eigentümliche Traumgesicht folgte. Denn die dort eingegangene Verpflichtung blieb für unsern Kirchenvater, wenn auch nicht ausschließlich, so doch im großen und ganzen Richtschnur[5]. Und fast alles, was Hieronymus geschrieben hat, dreht sich um jene Bücher, die wir gewöhnlich mit dem

[1] Fateor me . . . tanto dehinc studio divina legisse, quanto non ante mortalia legeram (M. 22, 417, ep. 22 ad Eustoch. c. 30). [2] Ebd.

[3] M. 22, 385, ep. 21 ad Damas. c. 13.

[4] Vgl. noch M. 26, 308, prol. in comm. in ep. ad Gal; M. 23, 859, lib. loc.; M. 25, 1296, in Hab 2, 9; v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 125 und 128; M. 22, 753, ep. 86 ad Paulinum c. 4.

[5] Vgl. Grützmacher, Hieronymus I 154.

Namen „Heilige Schrift“ zusammenzufassen pflegen. In ihnen müssen wir die divina des hl. Hieronymus sehen.

Daß dieser Schriftgruppe der Vorrang vor jeder andern zusteht, erhellt bereits aus dem oben angeführten, mißfälligen Urteil über die heidnische oder weltliche Literatur. Um in den Katalog der viri illustres aufgenommen zu werden, war es nicht so sehr nötig, Christ zu sein, als etwas geschrieben zu haben, was Bezug nahm auf die göttlichen Schriften[1].

Mit der Benennung „divina“ will Hieronymus nicht so sehr ein Urteil abgeben über die Natur des zur Sprache kommenden Gegenstandes, als vielmehr über seinen Ursprung. Gewiß ist der Inhalt mitbestimmend gewesen, wenn auf die in Frage stehenden Bücher die Ausdrücke scriptura sancta[2], libri sancti[3], volumina sancta[4], scriptura sacra[5], historia sacra[6], litterae sacrae[7], volumina sacra[8] angewendet werden. Dasselbe gilt, wenn er die Bibelhandschriften, deren er eine Menge besitzt, sacrae bibliothecae codices[9] nennt.

3. Viel deutlicher kommt der göttliche Ursprung zum Ausdruck bei einer Reihe anderer Synonyma für die biblischen Bücher. Diese sind: scriptura divina[10], scriptura Dei[11], scripturae dominicae[12], sermo Dei[13], sermo divinus[14], sermo Domini[15], sermo dominicus[16], verbum Dei[17], verba divina[18],

[1] Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus 238.
[2] M. 22, 544, ep. 53 ad Paulinum c. 6.
[3] M. 23, 471, contra Ruf. 3, c. 19.
[4] M. 26, 461, in ep. ad Eph 2, 21.
[5] M. 22, 967, ep. 119 ad Minerv. et Alex. c. 1.
[6] M. 22, 922, ep. 112 ad Aug. c. 10.
[7] M. 22, 511, ep. 49 ad Pammach. c. 3.
[8] M. 22, 494, ep. 48 seu lib. apolog. ad Pammach. c. 2.
[9] M. 22, 337, ep. 5 ad Florent. c. 9.
[10] M. 22, 540, ep. 53 ad Paulinum c. 1.
[11] M. 25, 521, in Dn 6, 22. [12] M. 25, 1366, in Soph 2, 8 ff.
[13] M. 25, 1222, in Mich 7, 5 ff.
[14] M. 26, 383, in ep. ad Gal 4, 15 f.
[15] M. 25, 1551, in Mal 1, 10 ff. [16] M. 26, 66, in Mt 10, 29 ff.
[17] M. 26, 381, in ep. ad Gal 4, 15 f.
[18] M. 25, 1318, in Hab 3, 8 f.

codices divini[1], libri divini[2], volumina divina[3], volumina divinarum litterarum[4], scripturae coelestes[5], coelestis scripturarum panis[6]. Einzelne Teile der Bibel werden eingeführt als lex Dei[7], lex Domini[8], lex divina[9], sermo Christi[10], evangelium Christi[11] und evangelium Dei[12].

In der praktischen Anwendung verschwimmt freilich der Unterschied zwischen beiden Klassen von Benennungen, was z. B. bei einem Vergleich seiner Übersetzungen mit dem griechischen Original zu Tage tritt. So gibt er θεία γραφή mit sacrae litterae wieder[13].

4. In seiner Hochschätzung für die göttlichen Schriften geht Hieronymus so weit, daß sie für ihn zur scriptura κατ' ἐξοχήν werden. So begegnet uns denn fast auf jeder Seite seiner Werke dieser Ausdruck ohne jedes Epitheton, indem darunter bald ein einzelnes biblisches Buch[14], bald die Summe aller dieser Bücher zu verstehen ist. Nur selten findet sich dieses Wort zur Bezeichnung eines Erzeugnisses der Profanliteratur[15]. Diese Bedeutung von scriptura ist Hieronymus so geläufig, daß er selbst des öfteren die in der griechischen Vorlage sich findenden Attribute als überflüssig fortläßt[16] oder eigenmächtig solche hinzufügt[17].

[1] M. 22, 876, ep. 107 ad Laetam c. 12.
[2] M. 22, 585, ep. 58 ad Paulinum c. 9.
[3] M. 26, 807, prol. in comm. in ep. ad Gal.
[4] M. 25, 670; Translatio hom. Orig. in Ir 11; als Übersetzung des griechischen βιβλία; siehe Klostermann, Origenes' Werke III 117, 4.
[5] M. 23, 1059, in Eccle 6, 7 f.
[6] M. 22, 709, ep. 78 seu lib. exeg. ad Fabiol. c. 2, 13.
[7] M. 26, 324, in ep. ad Gal 1, 13.
[8] M. 26, 476, in ep. ad Eph 3, 19 ff.
[9] M. 26, 594, in ep. ad Tit 3, 9. [10] M. 26, 385, in ep. ad Gal 4, 19.
[11] M. 26, 326, in ep. ad Gal 1, 15.
[12] M. 26, 441, prol. in comm. in ep. ad Eph.
[13] Vgl. M. 27, 41 die Übersetzung der praefatio Eusebii des Hieronymus mit dem an derselben Stelle stehenden Original.
[14] M. 23, 1088, in Eccle 9, 12.
[15] M. 22, 668, ep. 70 ad Magnum c. 5.
[16] Vgl. M. 25, 676 mit Klostermann a. a. O. III 132, 6.
[17] Vgl. M. 25, 596 mit Klostermann a. a. O. III 14, 25.

5. Freilich könnte man nicht mit Unrecht einwenden, die bisher erwähnten Bezeichnungen der biblischen Bücher und deren Zitationsweise eignen nicht dem hl. Hieronymus, sondern sind meistens Erbstücke aus der Vergangenheit und beruhen zum Teil, wie der absolute Gebrauch von scriptura, auf der Sprachweise des Neuen Testamentes. Doch fehlt es auch nicht an charakteristischen Äußerungen, in welchen die Individualität des Kirchenvaters bezüglich der Tatsache der Inspiration klar zur Geltung kommt. Nur wer diese annimmt, kann scriptura und sermo Dei in Parallele stellen[1]. Oft legt Hieronymus Gott Schriftstellen in den Mund, die weder direkte Worte des Vaters im Alten Testamente, noch Aussprüche des Sohnes in den Evangelien sind[2]. Der Prediger und der Schöpfer der Gewässer sind identisch[3]. Als Sunja und Fretela wegen einiger exegetischer Schwierigkeiten um Aufklärung bitten, verleiht Hieronymus seiner Freude darüber Ausdruck, daß auch das ferne Germanien eindringt in die Aussprüche des Heiligen Geistes[4]. Die Heilige Schrift ist das geistige Brot der Kirche, welches vom Himmel herabgestiegen ist, das nicht verunglimpft werden darf durch die jüdische Auslegungsmethode[5]. Unter den Werken, welche den Menschen in innigere Verbindung mit Gott bringen, steht an erster Stelle die Lektüre der Schrift[6]. Ist sie doch eine göttliche Lesung[7], und wer diese eifrig betreibt, der liebt die göttliche Wissenschaft[8]. Wegen der hohen Würde dieser

[1] Videas plerosque de scripturis inter se contendere et athleticum scamma Dei facere sermonem (M. 26, 424, in ep. ad Gal 5, 26).

[2] Post interrogationem Spiritus Sancti: Ps 119, 3 (M. 22, 370, ep. 18 ad Dam. c. 14); locutus sum ad David (Gott ist der Redende): Ps 88, 31 ff (M. 22, 390, ep. 21 ad Dam. c. 34).

[3] Ecce ecclesiastes noster et ipsarum aquarum conditor (M. 23, 1017, in Eccle 1, 7). [4] M. 22, 837, ep. 106 ad Sun. et Fret. c. 1.

[5] M. 26, 402, in ep. ad Gal 5, 9; M. 25, 934, in Os 13, 5 f.

[6] Quid tam Dei opus est, quam scripturas legere, in ecclesia praedicare, sacerdotium cupere, ante altare Domini ministrare? (M. 26, 424, in ep. ad Gal 5, 26.)

[7] M. 26, 461, in ep. ad Eph 2, 21; M. 26, 594, in ep. ad Tit 3, 9.

[8] M. 22, 544, ep. 53 ad Paulinum c. 7.

Schriften soll der Priester und Mönch dafür sorgen, daß die Beschäftigung mit denselben befruchtend auf seine Tätigkeit einwirkt. Der Presbyter soll sich des öfteren mit ihnen beschäftigen und niemals die heilige Lesung aus der Hand legen[1]. Seine Predigt soll er würzen mit Worten der Heiligen Schrift, um dadurch zu zeigen, daß er unterrichtet ist in den Mysterien und Geheimnissen Gottes[2]. Hieronymus selbst geht mit dem guten Beispiele voran, indem er, wo nur immer möglich, in seine Schriften Bibelstellen einflicht. Um seinen Worten besondern Nachdruck zu verleihen, kleidet er seine Gedanken in biblische Ausdrücke, welche er dem Adressaten akkommodiert[3]. Das Verhältnis zwischen Gott und der Schrift faßt Hieronymus als ein derartig inniges auf, daß beide Begriffe miteinander identifiziert werden können. Wenn der Apostel Paulus von der scriptura providens redet, dann soll das heißen, der Heilige Geist sieht voraus, was nach Jahrhunderten eintritt, nicht aber Pergament und Schwärze[4].

6. Wegen ihres göttlichen Ursprunges kommt der Heiligen Schrift auch eine ganz besondere Autorität zu; deshalb dienen zur Anführung von Schriftstellen kurzweg die Formeln scribitur, scriptum est, dicitur, dictum est, denen das absolut gebrauchte legere gegenübersteht. Seltener findet sich das sinngemäßere sacrate dicitur[5]. Derjenige, welcher die Schrift liest, hört Gott[6]. Er hat uns durch seine Schriften alle Geheimnisse bekannt gemacht[7], und die historischen Tatsachen, welche in ihnen erzählt werden, berichtet der Heilige Geist[8]. Deshalb

---

[1] M. 22, 533, ep. 52 ad Nepot. c. 7.

[2] M. 22, 534, ep. 52 ad Nepot. c. 8.

[3] Z. B. M. 22, 410 f, ep. 22 ad Eustoch. c. 24; von „mittet discipulos suos“ bis „coelestis videlicet Ierusalem“.

[4] M. 26, 353, in ep. ad Gal 3, 8. Ähnlich: Apis nomen accepit, scripturarum floribus pasta, Spiritus Sancti odore perfusa (M. 22, 559, ep. 54 ad Furiam c. 17); maxime cum eadem scriptura, hoc est idem Deus loquatur . . . (M. 22, 999, ep. 120 ad Hedib. c. 10).

[5] M. 25, 1378, in Soph 3, 8 f. [6] M. 22, 334, ep. 3 ad Ruf. c. 4.

[7] M. 26, 452, in ep. ad Eph 1, 9.

[8] M. 26, 454, in ep. ad Eph. 1, 10.

wird auch nur jener ein tüchtiger Wechsler sein, der die echte Münze von der falschen, die wahre Lehre von der irrigen unterscheiden kann, der mit Eifer die Schrift liest und Tag und Nacht das göttliche Gesetz erforscht[1]. Weil nun Gott täglich in der Heiligen Schrift zu den Gläubigen spricht, so muß man ihr auch seine Beweise entlehnen[2]. Dies sehen auch die Verbreiter falscher Lehren ein. Sie wissen wohl, daß ihr Geschwätz ohne die Autorität der Schrift keinen Glauben findet. Deshalb suchen auch sie ihre verkehrte Lehre durch göttliche Zeugnisse zu stützen[3].

Diese hohe Autorität der biblischen Bücher vertritt Hieronymus nicht bloß theoretisch, sondern er bringt sie auch praktisch zur Geltung. Die Bibel ist sein dogmatisches Handbuch, und gegen Wahrheiten, welche sich in ihr vorfinden, gibt es keinen Appell an eine ein größeres Maß von Autorität fordernde Instanz. Daß Gott aus der Jungfrau geboren ist, glauben wir, weil wir es lesen; daß Maria nach der Geburt geheiratet hat, glauben wir nicht, weil wir es nicht lesen[4]. Dieses Autoritätsprinzip wird zuweilen so sehr urgiert, daß Hieronymus sich selbst vor Übertreibungen nicht freihält. Eine solche liegt vor, wenn er jene des Irrtums beschuldigt, welche zu beten pflegen: „Der du sitzest über den Cherubim und Seraphim", mit der Begründung, daß dies nicht die Lehre der Schrift sei[5]. Tritt Hieronymus, was allerdings nur selten der Fall ist, als Dogmatiker auf, dann sucht er seinen Gegner hauptsächlich durch Schriftbeweise zu erdrücken[6]. Diese haben unbestritten den Vorzug, wenn er es auch nicht prinzipiell verschmäht, seine Behauptungen aus der heidnischen Literatur zu belegen[7].

Da nun die Heilige Schrift von Gott inspiriert ist, so liegt ihm auch jeder Gedanke fern, an derselben irgend etwas zu ver-

[1] M. 26, 517, in ep. ad Eph 4, 31.
[2] M. 22, 1160, ep. 133 ad Ctesiph. c. 13.
[3] M. 26, 570 f, in ep. ad Tit 1, 10 f. [4] M. 23, 203, adv. Helv. c. 19.
[5] M. 24, 93, in Is 6, 2. [6] M. 23, 214 f, adv. Iov. 1, c. 4.
[7] M. 22, 527, ep. 52 ad Nepot. c. 2.

bessern [1]. Ihm steht es nicht zu, irgend einem nach Gefallen zu reden, sondern er muß verkünden, was die Schrift vorschreibt [2]. Sollte uns in seinen Ausführungen etwas zu hart dünken, dann bittet er uns, nicht so sehr seine Worte, sondern vielmehr deren Quelle, die Schrift, ins Auge zu fassen [3]. In einem solchen Falle könnte er vielleicht als Dogmatiker etwas nachgeben, aber nicht in seiner Eigenschaft als Interpret des Apostels und als Schrifterklärer [4].

7. Auch ein apologetisches Moment, das überhaupt bei den Vätern sehr beliebt war [5], benutzt Hieronymus, um den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift darzutun. Mit Emphase betont er, daß das Vorauswissen zukünftiger Dinge nicht Sache der Menschen, sondern Gottes sei. Er fühlt sich hierin einig mit den Zauberern und Wahrsagern, kurz mit allen Vertretern der weltlichen Wissenschaft. Da aber nun die Propheten die Zukunft vorherverkündet haben, hat notwendigerweise der Geist Gottes in ihnen gesprochen [6].

§ 3. Das Wesen der Inspiration.

I. Das Objekt der göttlichen Inspiration.

1. Es finden sich in den Schriften des hl. Hieronymus unzählige Zitate aus den göttlichen Büchern, die er nicht als Aussprüche Gottes anführt; vielmehr legt er sie einem Menschen in den Mund. Er folgt hier nur dem christlichen Sprachgebrauch, der zum Ausdrucke bringt, daß bei Abfassung der heiligen Schriften neben Gott auch menschliche Faktoren tätig waren. Diese Menschen sind das Objekt der göttlichen Inspirationstätigkeit, sie werden inspiriert genannt. Lebten sie

[1] M. 22, 431, ep. 27 ad Marcellam c. 1.

[2] Nobis curae est, non quid unusquisque possit aut velit, sed quid scripturae praecipiant dicere (M. 22, 506, ep. 48 seu lib. apolog. ad Pammach. c. 15).

[3] M. 22, 510, ep. 48 seu lib. apolog. ad Pammach. c. 20.

[4] M. 22, 503, ep. 48 seu lib. apolog. ad Pammach. c. 14.

[5] Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes 11.

[6] M. 25, 499, in Dn 2, 9 f.

im Alten Bunde, dann führen sie gewöhnlich den Namen Propheten; im Neuen Bunde heißen sie Evangelisten und Apostel[1].

2. Zwar ist bei Hieronymus auch die Rede von inspirierten Büchern[2], doch ist dies nur ein sekundärer Begriff. Es liegt hier eine Übertragung des der Person zustehenden Attributs auf die Sache vor.

3. Inspiriert sind nun nicht alle Menschen, sondern nur ein beschränkter Kreis derselben, welchem die Pflicht oblag, für die Weiterverbreitung des inspirierten Inhaltes zu sorgen. Damit jemand zu dieser auserwählten Schar gehören kann, müssen verschiedene Vorbedingungen erfüllt sein. Auf keinen Fall ist jedoch erforderlich, daß der Prophet den Inhalt der göttlichen Mitteilung schriftlich fixiert. Denn Wendungen, welche im Sprechenden das Wirken der Inspirationsgnade zur Voraussetzung haben, werden in adäquater Weise auf solche Personen angewandt, welche uns als Hagiographen unbekannt sind[3]. Der Begriff der Inspiration deckt sich eben bei Hieronymus nicht mit der Schriftinspiration, sondern er vertritt die prophetische Inspiration, die nicht an die heiligen Schriftsteller gebunden ist. Zuweilen hat es den Anschein, als ob allen Gläubigen die Gnade der Inspiration zu teil wird. Die Galater, welche den Glauben angenommen und den Heiligen Geist empfangen haben, besitzen das Charisma der Prophetie[4]. Im

[1] Moysen, Ieremiam, caeterosque prophetas, evangelistas et apostolos (M. 24, 270, in Is 22, 4 ff).

[2] Ut aliquid de dominicis verbis . . . putaverim non divinitus inspiratum (M. 22, 431, ep. 27 ad Marcellam c. 1).

[3] Unde et Agabus in Caesarea prophetavit, et in Antiochia erant prophetae plurimi: et apostolus praecipit, ut si altero prophetante alteri fuerit revelatum, prior taceat. Et quattuor filias Philippi evangelistae legimus prophetasse. Senes quoque viderunt somnia, quando Paulus iam senex audivit virum Macedonem dicentem sibi: transiens in Macedoniam adiuva nos. Et omnes iuvenes qui in Christo exstitere fortissimi, et Domini bella bellarunt, viderunt visiones Domino sua promissa complente: ego visiones multiplicabo et in manibus prophetarum assimilatus sum (M. 25, 978, in Joel 2, 28 ff).

[4] M. 26, 351, in ep. ad Gal 3, 5; nec putandum in manu tantum Aggaei prophetae factum esse sermonem Domini, sed . . . omnis . . . potest Dei

Neuen Bunde steigen die Gaben des Heiligen Geistes nicht auf einige wenige Propheten hernieder, wie es einstens im Alten Testament der Fall war, sondern auf alle, die an den Namen des Erlösers glauben[1]. Offenbar denkt der hl. Hieronymus an die charismatische Erleuchtung, die Gemeingut der Gläubigen im Neuen Bunde wurde; denn die Annahme einer allgemeinen Inspirationsgnade widerspricht zu sehr seinem sonstigen Verhalten. Übrigens hilft uns über diese durch seine Unklarheit verschuldete Schwierigkeit die Erwägung hinweg, daß sie sich auch bei Origenes vorfindet[2], den ja Hieronymus sehr oft als Quelle seines Wissens benutzt hat.

4. Damit nun jemand ein Prophet werden kann, ist ein erstes Erfordernis die persönliche Heiligkeit[3]. Isaias konnte sich dem Herrn zum prophetischen Dienste anbieten und sprechen: „Wohlan, schicke mich!" nachdem der Seraph seine Lippen gereinigt hatte; denn durch diese Handlung war er von Sünden frei geworden. Moses dagegen handelte recht, wenn er bei seiner Berufung zum Prophetenamte den Herrn bat, einen andern zu senden; denn sein Gewissen war befleckt durch den Mord des Ägypters[4]. Das Wort Gottes wandte sich im zweiten Jahre des Königs Darius, als es jemand suchte, bei dem es Einkehr halten und den es belehren könnte, an Aggäus, weil er gute Werke aufzuweisen hatte, die dem Logos erlaubten, in ihm sich niederzulassen. Dort aber kann das Wort Gottes nicht wohnen, wo die Hände von Blut triefen, wo Jesus getötet wird, wo das Volk sein Blut auf sich und seine Kinder herabruft. Im Volke Israel, dessen Hände unrein sind, läßt sich der Logos nicht nieder, zu ihm kommt er nicht; denn es hat ihn, als er in seiner Mitte weilte,

recipere sermonem. Habeamus et nos mundas manus . . . et ad nos fiet sermo Dei (M. 25, 1390, in Agg 1, 1).

[1] M. 25, 978, in Joel 2, 28 ff.

[2] Zöllig Die Inspirationslehre des Origenes 63 f.

[3] Ut . . . suscitaret de filiis nostris prophetas omnes sanctos viros, qui acceperunt spiritum prophetalem (M. 25, 1010, in Am 2, 9 ff).

[4] M. 22, 871 f, ep. 18 ad Damas.

getötet[1]. Freilich kann jemand auch nach begangener Sünde wieder zum Prophetenamte zugelassen werden, jedoch müssen die früheren Vergehen durch entsprechende Buße gesühnt sein. Deshalb bittet auch David nach dem Ehebruch und dem Mord den Herrn in einem Psalm, ihn zu reinigen von seinen Sünden und weiß zu waschen wie Schnee[2].

Hieronymus setzt bei den Hagiographen nicht nur ein gewöhnliches Maß von Heiligkeit voraus, vielmehr überragen sie an Heiligkeit alle übrigen. Zu diesem Urteil kommen wir, wenn wir z. B. im Isaiaskommentar lesen, daß alle Menschen sündigen, sogar die hohen Berge: Moses, Jeremias und die übrigen Propheten, die Evangelisten und Apostel[3]. Er betont, daß es im Psalm nicht heißt: „Vor Gott ist kein Mensch gerechtfertigt", sondern kein Lebender (Ps 142, 2), also nicht einmal die Evangelisten, Apostel und Propheten[4]. Unser Kirchenvater geht in seiner Verehrung für die biblischen Autoren so weit, daß er sie zuweilen kurzweg als Heilige bezeichnet[5]. Sein Axiom bringt ihn allerdings einmal in Konflikt mit den Angaben der Heiligen Schrift, die uns den Propheten Jonas keineswegs im Glorienschein vorführt. Doch Hieronymus weiß sich zu helfen, indem er Jonas für seine Flucht und seine Trauer über die Rettung Ninives ein höchst ehrenhaftes Motiv unterschiebt. Der Prophet soll nämlich darüber betrübt sein, daß er den Heiden predigen muß, während Israel zu Grunde geht[6].

5. Betrachten wir jetzt den intellektuellen Menschen im Dienste der Inspirationsgnade, nachdem wir gesehen haben, welche ethischen Anforderungen Hieronymus an ihn stellt. Ganz entfernt angedeutet liegt eine geistige Betätigung des

---

[1] M. 25, 1389 f, in Agg 1, 1. Übrigens laufen auch an dieser Stelle die prophetische Inspiration und das Charisma der allgemeinen Erleuchtung ineinander über; vgl. auch M. 25, 1543 f, in Mal 1, 1.

[2] M. 25, 1181, in Mich 3, 5 ff. [3] M. 24, 270, in Is 22, 4 ff.

[4] M. 22, 393, ep. 21 ad Damas. c. 40.

[5] M. 26, 322, in ep. ad Gal 1, 11 f; M. 24, 571, in Is 58, 11.

[6] M. 25, 1146, in Ion 4, 2 f.

Menschen, wenn die göttlichen Bücher unter dem Namen des menschlichen Autors zitiert werden. Klarer ausgesprochen wird eine innere Anteilnahme des Hagiographen, wenn die biblische Stelle nicht mit einem farblosen Verbum des Sagens einleitet, sondern einen Affekt in die Einführung hineinlegt. So lesen wir z. B.: David exsultat dicens [1], propheta suspirat dicens [2], Isaias lacrimabili voce causatur dicens [3], propheta complorat dicens [4], plangit propheta [5]. Bei einer Verschiedenheit in der Ausdrucksweise hebt Hieronymus die Klugheit des Apostels hervor [6]. Gelegentlich eines Vorwurfs, welchen der Apostel Paulus den Galatern macht, wird die Vorsicht gelobt, mit welcher der Apostel die richtige Mitte einzuhalten weiß zwischen der apostolischen Autorität und der Milde eines heiligen Mannes [7]. Aber der Apostel kann auch eine ernste Sprache führen. Er ändert seine Ausdrucksweise und zürnt jenen, welche er vorher freundlich behandelt hat. Nachdem die Milde versagt hat, sucht er sie durch ernste Vorwürfe zurückzuhalten. Und da darf man sich auch nicht wundern, wenn der Apostel als Mensch, eingeschlossen in ein zerbrechliches Gefäß, ein anderes Gesetz in seinen Gliedern spürend, einmal etwas ausgesprochen hat, was, obwohl an und für sich unerlaubt, heilige Männer des öfteren in gutem Glauben getan haben [8]. Auf die oben gerühmte apostolische Vorsicht wird noch häufiger hingewiesen [9]. Scheint eine biblische Wahrheit zu hart, so darf dem Verkündiger einer solchen Lehre kein

[1] M. 22, 361, ep. 18 ad Damas. c. 1.

[2] M. 22, 394 f, ep. 22 ad Eustoch. c. 1.

[3] M. 26, 540, in ep. ad Eph 6, 4.

[4] M. 22, 408, ep. 22 ad Eustoch. c. 21.

[5] M. 25, 1215, in Mich 7, 1 ff.

[6] Animadvertenda apostoli prudentia (M. 22, 503, ep. 48 seu lib. apolog. ad Pammach. c. 14).

[7] M. 26, 378, in ep. ad Gal 4, 10 f.

[8] M. 26, 405, in ep. ad Gal 5, 12. Hinweis auf die Selbstverstümmelung des Origenes.

[9] Caute apostolus intulit (M. 26, 422, in ep. ad Gal 5, 24); cautelam quoque scribentis attendite (M. 26, 426, in ep. ad Gal 6, 1).

Vorwurf gemacht werden; ein solcher richtet sich gegen die Apostel[1]. Die außergewöhnliche Tatsache, daß sich in den Briefen des hl. Paulus so oft der Name Jesus findet, hat ihren Grund in seiner großen Liebe[2].

6. Alle die angeführten Beispiele lassen den Schluß zu, daß in einzelnen Fällen die Tätigkeit des Hagiographen keine mechanische Schreibarbeit war, sondern daß auch seine geistigen Fähigkeiten im Dienst der Sache standen. Doch Hieronymus geht noch weiter und verallgemeinert dieses Prinzip. Er läßt dem unter der Inspirationsgnade tätigen Autor seine Charaktereigentümlichkeiten. Dieser kann nämlich den Einfluß nicht verleugnen, welchen das ihn umgebende Land mit seinen Bewohnern und Sitten, wie auch seine Berufstätigkeit auf ihn ausüben. Unter den alttestamentlichen Schriftstellern waren es besonders die Propheten, an welchen Hieronymus diese Tatsache auffiel. Isaias wird wegen seiner Beredsamkeit gelobt. Als gebildeter Mann spricht er eine geglättete Sprache, die sich von unfeineren Provinzialismen freihält. Bei ihm ist es weniger möglich als bei jedem andern, den Bilderreichtum in der Übersetzung beizubehalten[3]. Jeremias dagegen hat im Vergleich zu Isaias, Osee und andern eine grobere Ausdrucksweise. Die einfache Diktion findet ihre Erklärung in der Heimat des Propheten, der aus Anathoth stammt, einem Dörfchen, das drei Meilen von Jerusalem entfernt liegt[4]. Ezechiel hält die Mitte ein zwischen Eleganz und Einfachheit des Stiles[5]. Osee schreibt abgerissen und gleichsam in Denksprüchen. Joel ist bei Beginn seiner Schrift klar, gegen Ende wird er dunkler. Ähnliche Eigentümlichkeiten finden sich bei allen Propheten bis zu Malachias[6].

Wie nach Ansicht des hl. Hieronymus die berufliche Tätigkeit des Hagiographen sich in seinen Werken widerspiegelt, wird an der Person des Propheten Amos nachgewiesen. Es

[1] M. 22, 506, ep. 48 seu lib. apolog. ad. Pammach. c. 16.
[2] M. 26, 456, in ep. ad Eph 2, 13. [3] M. 28, 771, praef. in Is.
[4] M. 28, 847, prol. in Ir. [5] M. 28, 938, praef. in Ez.
[6] M. 28, 1015, praef. in duod. proph.

ist natürlich, daß jeder Künstler aus seiner Kunst, daß überhaupt jedermann aus dem Gebiete seines Schaffens sich Beispiele und Gleichnisse auswählt. So vergleicht der Schiffer seine Traurigkeit mit dem Sturm; erlittenen Schaden nennt er Schiffbruch, seine Feinde widrige Winde. Glück und Freude sind ihm reine Luft und günstige Winde, ruhiges Meer und geglättete Fluten. Alles, was der Soldat spricht, hallt wider von Schild, Schwert, Panzer, Helm, Lanze, Bogen, Pfeil, Tod, Wunde und Sieg. In ähnlicher Weise bedient sich Amos der Hirtensprache. Weil er jedoch als Hirte nicht in der Nähe von Baum- und Rebenkulturen, auch nicht in Wäldern und auf grünen Wiesen sich aufhielt, sondern in der weiten Wüste, in welcher der wilde Löwe haust und mordend in die Herden einfällt, nennt er die Stimme Gottes, wenn sie schrecklich und furchterregend ist, ein Gebrüll und Schnauben von Löwen. Die zerstörten israelitischen Städte vergleicht er mit den Einöden der Hirten und dem kahlen Gebirge [1]. Wie der Hirt dem Rachen des Löwen einige wenige Knochen entreißt, nachdem die übrigen Glieder verschlungen sind, so werden auch nur kleine Überreste der zehn Stämme den Händen der Assyrer entrissen werden [2].

Auch bei den neutestamentlichen Autoren läßt Hieronymus durchblicken, daß sie nicht durch die Inspiration ihrer Selbstbestimmung beraubt wurden. Lukas ist im Vergleich zu den übrigen Evangelisten der griechischen Sprache am meisten mächtig [3]. Sein Ausdruck ist gefällig, er verrät den Mann der weltmännischen Bildung. Bibelzitate entnimmt er häufiger dem Texte der Septuaginta als der hebräischen Bibel [4].

Der klassische Zeuge des Neuen Testamentes für die bewußt geistige Tätigkeit des Hagiographen ist der Apostel Paulus. „So oft ich den Apostel Paulus lese", schreibt Hieronymus, „glaube ich nicht Worte zu hören, sondern Donnerschläge. Leset seine Briefe, sonderlich jene an die Römer,

[1] M. 25, 993, in Am 1, 2. [2] M. 25, 1020, in Am 3, 12 f.
[3] M. 22, 378, ep. 20 ad Damas. c. 4. [4] M. 24, 98, in Is 6, 9 ff.

Galater und Epheser, in welchen er in voller Kampfesrüstung dasteht! Betrachtet ihn, wenn er Zeugnisse aus dem Alten Testament anführt, wie kunstvoll und klug er da vorgeht! Er läßt es sich nicht merken, worum es sich handelt. Die Worte scheinen zwar einfach, wie die eines kindlichen, ungebildeten Menschen, der weder eine Falle stellen noch einer solchen entgehen kann — und doch, wohin man nur sieht, überall leuchten Blitze. Er kommt nicht vom Thema ab; er beherrscht alles, was er berührt; er gibt nach, aber nur um zu siegen; er stellt sich fliehend, aber nur um zu töten.“ [1]

Anderseits verraten die Schriften des Apostels, daß ihm die völlige Beherrschung der griechischen Sprache abgeht. Als Jude war er in seiner Muttersprache sehr bewandert, aber einen tiefsinnigen Gedankeninhalt in einer fremden Sprache wiederzugeben, war nicht seine Sache. Sobald der Sinn festgelegt war, kümmerte er sich nicht weiter um die Ausdrücke [2]. So kann es vorkommen, daß er überflüssigerweise eine Kausalkonjunktion anbringt [3]. Unter der sprachlichen Ungewandtheit des Apostels leiden besonders Worte und Sinn des Epheserbriefes [4]. Zuweilen stoßen wir auf familiäre Ausdrücke, wie sie in seiner Vaterstadt und in seiner Provinz in Übung sind [5].

Von vornherein kam es freilich auch dem hl. Hieronymus etwas ungereimt vor, dem Apostel Paulus Vorwürfe betreffs seines Stiles zu machen. Doch er räumt solche Bedenken aus dem Wege, indem er hinweist auf das eigene Zeugnis des Apostels, der nicht aus Bescheidenheit, wie sehr viele glauben, sondern der Wahrheit gemäß von sich aussagt, daß er der griechischen Sprache nicht vollkommen mächtig sei. Deshalb kann er als Jude und echter Pharisäer seine tiefen

[1] M. 22, 502, ep. 48 seu lib. apolog. ad Pammach. c. 13; vgl. auch M. 23, 222, adv. Iov. 1, c. 9.

[2] M. 26, 426, in ep. ad Gal 6, 1.

[3] M. 26, 465, in ep. ad Eph 2, 1 ff.

[4] M. 26, 505, in ep. ad Eph 4, 17 ff.

[5] M. 22, 1030, ep. 121 ad Algasiam c. 10.

Gedanken kaum in Worte fassen, so daß man den Sinn mehr aus dem Zusammenhang wie aus den Worten folgern muß[1]. An einer andern Stelle führt Hieronymus eine Schwierigkeit auf die sprachliche Unbeholfenheit des Apostels zurück. Sollte man aber aus dem Kontext beweisen können, daß der Apostel sprachgewandt war und sich keine grammatischen Verstöße zu Schulden kommen ließ, dann gebührt einer solchen Ansicht der Vorrang. Doch will Hieronymus bei seiner gegenteiligen Meinung dem Apostel nicht zu nahe treten, wie ihm von übelwollender Seite vorgeworfen wird, vielmehr glaubt er zu Gunsten des Apostels zu sprechen. Denn durch rhetorischen Glanz, ausgesuchte Sprachkünsteleien und Liebreiz der Sprache hätte er die ganze Welt nicht zum Glauben an Christus führen können. Ihn mußte er verkündigen in der Kraft Gottes, nicht mit gelehrten Worten[2].

7. Aus der Fülle der Zeugnisse, die sich beim hl. Hieronymus vorfinden, läßt sich mit Sicherheit der Schluß ziehen, daß nach seiner Überzeugung die heiligen Schriftsteller unter dem Einflusse der Inspirationsgnade die freie Verfügung über ihren Intellekt behielten. Allerdings ist hier sofort hervorzuheben, daß die eigenmächtige Betätigung des Intellektes beschränkt bleibt auf den Stil und die äußere Anordnung. Keine einzige der in Frage stehenden Äußerungen erlaubt uns den Schluß, daß die intellektuelle Tätigkeit des Hagiographen auch schöpferisch die materielle Seite, den Inhalt ergriffen hat.

Durch die so starke Betonung der Mitwirkung des menschlichen Faktors hat sich Hieronymus ein ganz hervorragendes Verdienst erworben. Er tritt dadurch einer allzu starken Hervorhebung des übernatürlichen Einflusses entgegen, wie sie zu den Auswüchsen des Montanismus führte. Die Reaktion gegen die falschen Konsequenzen dieser Lehre, welche ihm aus den Werken des Origenes, teils auch aus persönlicher

[1] M 26, 558, in ep. ad Tit 1, 2 ff.
[2] M. 26, 478, in ep. ad Eph 3, 1 ff.

Anschauung bekannt war, mögen dazu beigetragen haben, seine Aufmerksamkeit auf das Individuelle der biblischen Autoren hinzulenken. Während die menschliche Freiheit auch früher schon hervorgehoben wurde von älteren Vätern, bringt er den durchschlagenden Beweis, indem er die Eigentümlichkeiten der einzelnen Hagiographen gebührend ins Licht rückt. Ein Ansatz hierzu findet sich bereits bei Origenes[1]. Wenn sich auch eine Abhängigkeit von diesem nicht ableugnen läßt, besonders in der Beurteilung der paulinischen Schriften, so steht Hieronymus doch selbständig da in der Charakterisierung der prophetischen. Seine Übersetzungsarbeiten haben seinen philologischen Blick geschult und ihn auf die Berücksichtigung der formellen Seite der Schrift hingelenkt. Die Folge mußte die Erkenntnis der äußerlichen Unterschiede in den einzelnen Büchern der Schrift sein, die natürlich nicht Gott, dem einigenden Prinzip, sondern den divergierenden menschlichen Charakteren zu gute zu halten waren.

II. Der göttliche Inspirator.

A) Die Einwirkung Gottes auf den Menschen.

Im weiteren Verlauf der Abhandlung wird darzulegen sein, wie Hieronymus sich die Einwirkung Gottes auf den Menschen denkt, nachdem wir gezeigt haben, daß der Selbstbetätigung des Menschen ein bestimmter Spielraum gelassen ist. Die Hauptschwierigkeit bei der Lösung des Inspirationsproblems macht die genaue Abgrenzung beider konkurrierender Tätigkeiten. Hieran liegt es auch, daß die Väter eine klare und einwandfreie Stellungnahme vermissen lassen. Und was z. B. die Alexandriner nicht vermocht haben, das können wir auch nicht von Hieronymus verlangen, der weder Philosoph noch spekulativer Theologe war.

1. a) Wesentlich klarer wird unsere Anschauung, wenn wir wissen, wie der Einfluß Gottes auf den Propheten nicht gedacht werden darf. Veranlassung zu dieser negativen Definition,

[1] Dausch, Die Schriftinspiration 62.

bei welcher sich übrigens stark des Hieronymus Abhängigkeit von Origenes verrät[1], gab die Sekte der Montanisten, welche zur Zeit unseres Kirchenvaters noch viel von sich reden machte, wenn auch damals der Höhepunkt ihrer Entwicklung schon längst überschritten war[2]. Überhaupt erfassen wir manche Äußerungen des hl. Hieronymus über die Inspirationslehre viel besser, wenn wir seine polemische Stellungnahme gegenüber der genannten Sekte nicht außer acht lassen. Die Montanisten lehrten, daß die Ekstase die eigentliche Form der Weissagung sei. Jede Selbsttätigkeit des Menschen ist ausgeschlossen. Infolgedessen können die Propheten nicht in eigener Person sprechen, sondern der Paraklet soll es sein, der aus ihnen spricht[3]. Gegen eine derartige Auffassung der prophetischen Inspiration macht Hieronymus an mehreren Stellen entschieden Front. Er stellt die Alternative: „Entweder muß mit Montanus angenommen werden, daß die Patriarchen und Propheten in der Ekstase gesprochen haben, ohne zu wissen, was sie sprachen, oder sie verstanden, was sie aussagten", und spricht sich für die zweite Annahme aus mit der Begründung, daß die erstere unziemend sei; denn der Geist der Propheten stehe im Dienste der Propheten[4]. Es ist ganz undenkbar, daß die Propheten in der Ekstase andere unterrichtet hätten, ohne selbst ihre eigenen Worte zu verstehen. Eine solche Möglichkeit widerspricht den Angaben der Heiligen Schrift. Dort heißt es: „Der Weise versteht, was sein Mund ausspricht, und auf seinen Lippen trägt er die Weisheit" (Spr 10, 13 und 16, 23). Nun aber läßt sich nicht

[1] Grützmacher, Hieronymus II 115 f.

[2] Funk, Montanismus, in Wetzers und Weltes Kirchenlexikon[2] VIII Sp. 1841. Grützmacher geht zu weit, wenn er des Hieronymus Polemik gegen die Montanisten ausschließlich seiner Abhängigkeit von Origenes zuschreibt.

[3] Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I 363.

[4] M. 26, 479, in ep. ad Eph 3, 5 ff. Seine sonst so stark hervortretende Betonung der göttlichen Suprematie schließt jedes Mißverständnis aus. Hieronymus knüpft an 1 Kor 14, 32 an, um die Wahrung der Freiheit des Hagiographen zu betonen.

leugnen, daß die Propheten weise Männer waren. Moses war in jeglicher Wissenschaft unterrichtet, an Daniels Weisheit wird das Wissen anderer gemessen, und David konnte von sich sagen: „Die unbekannten und verborgenen Dinge deiner Weisheit hast du mir geoffenbart“ (Ps 50, 8). Wenn aber die Propheten weise Männer waren, kann man nicht annehmen, daß sie nach Art der wilden Tiere nicht wußten, was sie sagten[1]. Es ist darauf zu achten, daß die Ausdrücke assumptio, pondus und onus eine prophetische Vision bedeuten. Denn der Prophet spricht nicht in Ekstase, wie Montanus, Prisca und Maximilla faseln, sondern was er verkündet, ist ein Bericht über eine Vision, dessen Verfasser auch alles versteht, was er spricht[2]. Es besteht also ein scharfer Gegensatz zwischen Ekstase und Vision; unter der ersteren versteht Hieronymus einen ganz besondern Seelenzustand. Ein wesentliches Merkmal desselben ist die Beraubung des Vernunftgebrauches. Als Akzidentien kommen hinzu, daß der Prophet in einen Wahnzustand verfällt und unzusammenhängende Laute von sich gibt[3].

Weiter tadelt Hieronymus an der ekstatischen Prophetie, daß es nicht in ihrer Gewalt liegt, zu sprechen oder zu schweigen[4]. Die freie Willensentscheidung muß aber dem Propheten verbleiben. Nur unter dieser Voraussetzung haben die Worte des Apostels Paulus Sinn, daß diejenigen, die zuerst prophezeit haben, schweigen sollen, wenn andern eine Offenbarung zu teil wird[5] (1 Kor 14, 30).

---

[1] M. 24, 19 f, prol. in comm. in Is.

[2] Non enim loquitur in ἐκστάσει . . .; sed quod prophetat liber est visionis intelligentis universa quae loquitur (M. 25, 1232, prol. in comm. in Nah und M. 25, 1274, prol. in comm. in Hab).

[3] Nec ut amens loquitur, nec in morem insanientium feminarum dat sine mente sonum . . . (M. 25, 1274, prol. in comm. in Hab); Montani deliramenta conticeant, qui in ecstasi et cordis amentia prophetas putat ventura dixisse (M. 24, 23, in Is 1, 1).

[4] Qui autem in ecstasi, id est invitus loquitur, nec tacere nec loqui in sua potestate habet (M. 25, 1274, prol. in comm. in Hab).

[5] Ebd.

In der Polemik gegen die Montanisten versteht also Hieronymus unter Ekstase eine genau determinierte Form der Ekstase, und nur zu dieser steht die Vision im Gegensatz. Dagegen steht nichts im Wege, unter dem Begriffe Vision einen Seelenzustand zu verstehen, den wir nach unserem Sprachgebrauch gleichfalls Ekstase nennen können. Auch Hieronymus gibt zuweilen den ekstatischen Charakter von Visionen in diesem Sinne zu[1].

Für ihre Behauptungen suchten die Montanisten, wie dies bei den Irrlehrern allgemein Gebrauch war, Schriftstellen auszubeuten. Sie wiesen mit einem gewissen Scheine von Berechtigung hin auf Römer- (16, 25) und Epheserbrief (3, 5). In beiden Fällen tritt ihnen jedoch Hieronymus entgegen An erster Stelle ist die Rede von dem Geheimnisse, das seit ewigen Zeiten verhüllt war. Hieraus schlossen die Montanisten, daß es auch den Propheten verborgen war und diese somit nicht wußten, was sie sagten. Ihnen antwortet Hieronymus, daß das Geheimnis Jesu Christi nur den heidnischen Völkern verschlossen war, denen es erst später geoffenbart worden ist, aber nicht jenen, welche es als zukünftig vorausverkündigt haben[2]. Ähnlich verfährt er gegen die montanistische Ausbeutung der Epheserstelle. Eine allegorische Erklärung, mit welcher er es zuerst versucht, befriedigt ihn wohl selbst nicht; deshalb gibt er noch eine zweite. Paulus will gar nicht allgemein und kategorisch die Behauptung aufstellen, daß allen übrigen das „mysterium Christi" unbekannt war. Der Apostel behauptet nur, daß es die alten Patriarchen und Propheten nicht so klar eingesehen haben wie die Heiligen und Apostel des Neuen Bundes. Denn es besteht doch ein Unterschied, ob man ein Ereignis im Geiste voraussieht, oder ob man erst nach seiner Erfüllung Kenntnis davon erhält. Diese vollkommene Erkenntnis auf seiten der Apostel war übrigens dadurch gerechtfertigt, daß für sie die Notwendig-

[1] Leitner, Die prophetische Inspiration 170 f.
[2] M. 26, 481, in ep. ad Eph 3, 5 ff.

keit hinzukam, das „Geheimnis Christi“ zu predigen. Auch sonst ist bei den alttestamentlichen Schriftstellern ein solcher Unterschied in der Erkenntnis nicht unwahrscheinlich. Denn nicht alle haben wie Salomon über die Natur der Tiere, Vögel und Pflanzen gesprochen, nicht alle konnten reden von der Zeder des Libanon bis zum Ysop, der aus der Mauer herauswächst. Anderseits hat vielleicht Salomon keine so genaue Kenntnis der verschiedenen Opfer und des Gottesdienstes besessen wie Moses[1].

Aus der Polemik gegen den Montanismus ergibt sich für uns das nicht unwichtige Resultat, daß je nach Zeit und Umständen eine graduelle Verschiedenheit in der Erkenntnis der Hagiographen zu konstatieren ist. Am auffallendsten tritt sie hervor bei einem Vergleich zwischen den Propheten des Alten und des Neuen Testaments. Freilich bleibt auch die Kenntnis der Apostel noch eine lückenhafte, denn auch von ihnen gilt das ex parte cognoscere und ex parte prophetare. Doch soll damit nur angedeutet werden, daß auch das höchste menschliche Wissen nur Stückwerk ist im Vergleich zu dem göttlichen[2]. Aber Hieronymus verwahrt sich mit Entschiedenheit dagegen, daß die Montanisten Kapital aus dieser Stelle schlagen, indem sie behaupten, Paulus habe noch nicht die Fülle des Heiligen Geistes besessen. Diese sei vielmehr erst Montanus, Prisca und Maximilla zugeteilt worden[3].

Im Danielkommentar stoßen wir nun auf eine Stelle, welche den Vorwurf der Inkonsequenz gegen Hieronymus auf den ersten Blick als gerechtfertigt erscheinen läßt. Es ist da (8, 15 ff) von einer Vision die Rede, nach deren Bedeutung Daniel fragen mußte; der Prophet hatte dieselbe also nicht verstanden. Die Erklärung liegt in der Eigenart des Falles. Gott wollte, daß die Vision erst nach ihrer Erfüllung verstanden werde. Dann dürfen wir nicht übersehen, daß uns

[1] M. 26, 479 f, in ep. ad Eph 3, 5 ff.
[2] M. 25, 1176, in Mich 2, 11 ff.
[3] M. 22, 476, ep. 41 ad Marcellam c. 4.

eigentlich eine ganze Vision in ihrem Verlaufe geschildert wird. Daniel sah gleichsam ein Gemälde, ein Bild vor sich. Er konnte wohl dessen einzelne Gestalten erkennen, ohne ihre Bedeutung zu ergründen. Daniel war also im Besitze und Gebrauche seiner intellektuellen Fähigkeiten. Diese werden nun unterstützt durch die göttliche Offenbarung, welche er erhält durch die Vermittlung Gabriels. Die Tiefe des Verständnisses hängt natürlich ab von der Fülle der Offenbarung, die je nach dem Willen Gottes mehr oder weniger reichlich sein kann. So hatte Daniel zwar von Königen gehört, aber ihre Namen wußte er nicht; er hatte wohl zukünftige Ereignisse erfahren, aber über die Zeit ihres Eintritts blieb er im unklaren[1]. Die Offenbarung braucht also nicht vollständig zu sein. Die heiligen Männer haben nur insoweit Kenntnis, als Gott sie ihnen offenbart. Was ihnen nicht geoffenbart wird, das bleibt ihnen unbekannt[2].

b) Hiermit ist schon angedeutet, wie Hieronymus sich die von Gott gewählte Form der Erleuchtung des Intellektes vorstellt. Überall wird nämlich die Übermittlung einer göttlichen Offenbarung an den Propheten stillschweigend vorausgesetzt oder ausdrücklich betont. Selbst was der Apostel auf eigene Autorität beizufügen scheint, wird auf göttlichen Ursprung zurückgeführt. Der Apostel Paulus ermahnt „secundum consilium meum", nicht zu heiraten. Damit aber die Autorität des Apostels als die eines Menschen nicht zu gering geschätzt würde, fügt er hinzu: „Ich glaube aber, daß auch ich den Geist Gottes besitze."[3] In den Vorschriften, die ein Apostel gibt, hört man eben den Heiligen Geist[4].

Allerdings wird nirgendwo geleugnet, daß der Hagiograph bereits eine natürliche Kenntnis dessen besitzen konnte, was

---

[1] M. 25, 537 ff, in Dn 8, 15 ff und M. 25, 578, in Dn 12, 8 ff.

[2] M. 22, 459, ep. 36 ad Damas. c. 15.

[3] M. 22, 499, ep. 48, c. 8 seu lib. apolog. ad Pammach.; ex quo liquido comprobatur hoc quod nunc dicit: ecce ego Paulus dico vobis, non quasi Pauli tantum verba accipienda, sed Domini (M. 26, 394, in ep. ad Gal 5, 2).

[4] M. 22, 1049, ep. 123 ad Ageruchiam c. 5.

er lehren sollte. Selbstverständlich kann dem Propheten — und dies nimmt auch der hl. Hieronymus an[1] — die Kenntnis solcher Dinge, welche sich in der Zukunft erfüllen sollten, nur durch Offenbarung vermittelt worden sein. Aber auch die übrigen Bestandteile der Heiligen Schrift sind ein Produkt der göttlichen Offenbarung. Dies ist ein notwendiges Postulat der Lehre vom tieferen, mystischen Schriftsinne. Das Gesetz ist geistig, deshalb bedarf es zu seinem Verständnis einer Offenbarung[2]. Nun verstanden aber, wie Hieronymus gegen die Montanisten so oft betont, die Propheten alles, was sie verkündeten, abgesehen von besondern Einzelfällen. Darum mußte ihnen auch regelmäßig die erforderliche Offenbarung zu teil werden.

Gerade die Betonung des mystischen Charakters der Heiligen Schrift dürfte überhaupt bei den Vätern wesentliche Mitursache dafür sein, daß sie in der Offenbarung ein Wesensmerkmal der Inspiration ersehen.

Für die Übermittlung des Offenbarungsinhaltes an den Menschen bedient sich Hieronymus der mannigfaltigsten Ausdrücke. Der intellektuelle Prozeß ist kein einheitlicher. Gott hat nicht auf jeden inspirierten Intellekt in gleicher Weise eingewirkt. Wir haben gesehen, wie Hieronymus gegen den allzu supernaturalistischen Inspirationsbegriff der Montanisten angeht. Er fühlt jedoch das Bedürfnis, um nicht in den Verdacht zu geraten, er verflache den Inspirationsbegriff und setze ihn zu einer rein äußerlichen Handlung herab, des öfteren zu betonen, daß die Inspiration ein actus internus sei. Gott spricht nicht in den Ohren des Hagiographen, sondern in seinem Herzen[3]. Nachdem Gott den Mund des Jeremias

[1] Siehe oben S. 12.

[2] Lex enim spiritualis est, et revelatione opus est, ut intelligatur, ac revelata facie Dei gloriam contemplemur (M. 22, 543, ep. 53 ad Paulinum c. 4).

[3] „Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.“ Propheta pro populo deprecatur et qui loquitur in se loquente Deo et dicit, audiam quid loquatur in me Dominus Deus. Vides quoniam Deus non in auribus sed in corde loquitur (Anecd. Mareds. III 3 43; tract. de Ps 84.)

berührt hatte, sprach er zum inneren Menschen[1]. Die prophetische Vision und das Wort Gottes treten nicht von außen an die Propheten heran, sondern es sind innere Vorgänge, welche sich dem inneren Menschen anpassen. Deshalb sagt Zacharias: „Et angelus qui loquebatur in me“ (1, 9), und in den Psalmen heißt es: „Audiam quid loquatur in me Dominus“ (84, 9)[2]. Das Buch Amos enthält die Reden, welche der Prophet „gesehen“ hat, aber nicht mit dem leiblichen Auge, sondern mit geistigem Blicke; denn an und für sich kann man ja Reden nicht sehen, sondern nur hören[3]. Daß die angeführten Äußerungen sich von einem montanistischen Hintergrund abheben, zeigt klar der Prolog zum Isaiaskommentar. Nachdem er die genannte Irrlehre zurückgewiesen hat, betont er, daß nicht die durch das Wort in Schwingung versetzte Luft zu den Ohren der Propheten gelangte; vielmehr sprach Gott in ihrer Seele. Zum Beweis werden u. a. die beiden vorhin angegebenen Schriftzitate wieder angeführt[4]. Der ganze Vorgang dieser inneren Mitteilung ist etwas Wunderbares. Deshalb staunen auch die Pharisäer über Petrus und Johannes, welche das Gesetz kennen, obwohl sie keine Studien gemacht haben. Denn was andere durch die Übung und die tägliche Betrachtung des Gesetzes erlernen, das hat ihnen der Heilige Geist suggeriert. Sie waren, um den Schriftausdruck zu gebrauchen, θεοδίδακτοι[5]. Den Ausdruck suggerere gebraucht in dieser Bedeutung Hieronymus auch bezüglich des Propheten Jonas[6]. Er verleiht der göttlichen Mitwirkung ein gewaltiges Übergewicht, er betont die Identität von Offenbarung und Inspiration, aber über die Natur des inneren Vorganges verrät auch er uns nichts. Es gab eben keinen Terminus, der denselben richtig erfaßte; dann fehlte es aber auf der andern Seite an einer klaren Erkenntnis der göttlichen Tätigkeit im

[1] M. 24, 490, in Is 51, 12 f. [2] M. 25, 1289, in Hab 2, 1.
[3] M. 25, 991, in Am 1, 1. [4] M. 24, 19 f, prol. in comm. in Is.
[5] M. 22, 543, ep. 53 ad Paulinum c. 3.
[6] Scit propheta Sancto sibi Spiritu suggerente, quod poenitentia gentium ruina sit Iudaeorum (M. 25, 1121, in Ion 1, 3).

Menschen. Deshalb konnte uns Hieronymus nur solche Ausdrücke bieten, welche uns ein allgemeines Bild der göttlichen Wirksamkeit vermitteln.

Was über suggerere gesagt ist, gilt auch in gleicher Weise von insinuare[1] und dem klassischen Ausdruck inspirare[2]. Dieser gibt nur eine dem Heiligen Geiste mehr konnaturelle Weise, sich mitzuteilen, an. Hieronymus hat ihn auch an den beiden bekannten Stellen[3] in seine Bibelübersetzung aufgenommen, um dadurch die griechischen Ausdrücke θεόπνευστος und ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι wiederzugeben. Aus der lateinischen Übersetzung sehen wir zuverlässig, daß Hieronymus dem Worte θεόπνευστος keinen aktiven Sinn zuerkannte, wie dies von verschiedener Seite versucht worden ist[4]. Ein Analogon der göttlichen Inspirationstätigkeit in der Vorstellung des hl. Hieronymus dürfte sich ergeben, wenn wir hinweisen auf eine Stelle, in welcher sich inspirare in einer andern, und zwar in seiner natürlichen Bedeutung vorfindet. Er übersetzt Gn 2, 7 וַיִּפַּח mit inspiravit. Diesen Ausdruck hat er nicht einfach von alters her übernommen, sondern selbst gewählt; denn in der früher von ihm benutzten Vorlage stand sufflavit[5]. So wie Gott dem Menschen die Seele eingehaucht hat, so hat er auch dem Hagiographen den Schriftinhalt eingehaucht. Diese Auffassung wird bestätigt durch eine Stelle, in welcher es heißt, daß Moses die göttliche Lehre durch göttliche Inspiration in sich aufgenommen hat[6].

[1] Verba insinuat apostolis (M. 23, 1013, in Eccle 1, 1).

[2] M. 22, 431, ep. 27 ad Marcellam c. 1.

[3] 2 Tim 3, 16 und 2 Petr 1, 21. Den Nachweis dafür, daß Hieronymus das Neue Testament in seinem ganzen Umfang einer Revision unterzogen hat, findet man bei Grützmacher (Hieronymus I 77 f). Jedoch ist die S. 78 angegebene Quelle ep. 47, Vallarsi I 208 unrichtig; man verbessere ep. 27, Vallarsi I 134 f (M. 22, 432, ep. 27 ad Marcellam c. 3).

[4] Siehe Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes 13 f.

[5] Et sufflavit in faciem eius spiritum vitae (M. 27, 66, Chr).

[6] . . . Doctrinam, quam Moyses non tam sua sponte, quam Deo irascente primum, dehinc inspirante susceperat (M. 23, 1113, in Eccle 12, 11). Es

Auch hier zeigt sich wieder, wie enge verwandt Inspiration und Offenbarung sind. Zu demselben Urteil berechtigen uns die Worte, daß Christus die Propheten inspiriert und in seinen Dienern die zukünftige Wahrheit skizziert hat[1]. Die Inspiration vermittelt eine Belehrung. Darum heißt es vom Worte Gottes, es sucht, wen es belehren soll[2]. Der Heilige Geist lehrt die Menschen die Wahrheit und inspiriert die prophetischen Aussprüche[3]. Ihr höheres Wissen verdanken die Propheten dem Heiligen Geiste[4].

Wenn Gott seine Offenbarung mitteilt, dann bedient er sich häufig der Vision[5], deshalb werden die Propheten auch Seher genannt[6]. Unter der Vision hat man sich ein Bild oder Gemälde vorzustellen[7]. In der Erleuchtung, welche diese Visionen bieten, kann sich ein gradueller Unterschied bemerkbar machen, wie oben bereits bezüglich einer Vision Daniels erläutert wurde[8]. Ähnlich erging es dem Propheten Zacharias bei einer Vision, deren Wichtigkeit ihn in gewaltiges Staunen versetzte und gleichsam geistig lähmte, so daß er das klare Licht der Wahrheit nicht sehen konnte. Deshalb löst sofort eine neue Vision die alte ab, in deren Verlauf der Prophet den Engel, welcher in ihm spricht, um Auskunft bittet. Mit diesem Engel wußte nun offenbar Hieronymus

käme nicht wenig darauf an, festzustellen, ob nicht mit einigen Handschriften (vgl. M. 23, 1113 A. g) quam Deo iubente primum statt irascente anzunehmen wäre. Bejahendenfalls kann unter inspirare keine von außen an den Propheten herantretende Offenbarung, sondern nur ein innerer Einfluß gemeint sein.

[1] . . . Qui inspiravit prophetas et futurae veritatis in servis suis lineas ante signavit (M. 25, 1120, prol. in comm. in Ion).

[2] M. 25, 1389, in Agg 1, 1.

[3] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 33.

[4] Amos . . . imperitus sermone, sed non scientia. Idem enim qui per omnes prophetas in eo Spiritus Sanctus loquebatur (M. 25, 990, prol. in comm. in Am).

[5] Ego enim sum . . . qui per varia genera visionum assimilatus sum hominibus (M. 25, 928, in Os 12, 9 f).

[6] M. 25, 991, in Am 1, 1. [7] M. 25, 537, in Dn 8, 15.

[8] Siehe oben S. 25 f.

nicht recht fertig zu werden. Er identifiziert ihn an dieser Stelle mit dem von Gott erleuchteten Verstand; denn dieser ist unser Engel, welcher uns den Willen Gottes anzeigt, da er ja vernünftig zu urteilen versteht[1]. Im Galaterkommentar, welcher zwanzig Jahre vor der Erklärung zum Propheten Zacharias entstanden ist, hilft sich Hieronymus dadurch, daß er Gott zu den Propheten sprechen läßt durch die Engel, die in den Menschen wohnen. Offenbar war er, der damals (386—387) noch zu den begeisterten Lobrednern des Origenes gehörte, dem großen Meister gefolgt in seiner Theorie von den gefallenen Engeln[2].

c) Trotzdem Hieronymus so entschieden den Montanismus bekämpfte, so findet sich unstreitig bei ihm eine ganze Reihe von Äußerungen, die an diese Irrlehre anklingen, ja zuweilen könnten sie geradezu von Montanus selbst herrühren[3]. Nicht selten sieht es aus, als ob während der Dauer der Inspirationsgnade die eine oder andere göttliche Person, selbst mehrere zugleich, in dem heiligen Schriftsteller Wohnung genommen hätten, um in ihm oder durch ihn zu sprechen. Die Propheten werden genannt „voll des Heiligen Geistes“[4]. Die Worte „Utinam non essem vir habens spiritum“ (Mich 2, 11) läßt er den Propheten näherhin erläutern: „O daß ich doch mit meinen Worten redete und den Heiligen Geist nicht in mir hätte.“[5] Ähnliche Redewendungen, die sich mehr oder minder häufig bei Hieronymus finden, sind: spiritu Dei loqui[6], prophetico spiritu pronuntiare[7], Sancto sibi Spiritu suggerente[8], prophetare Spiritu Sancto[9], accipere spiritum prophetalem[10],

[1] M. 25, 1441 f, in Zach 4, 1 ff.

[2] M. 26, 366 f, in ep. ad Gal 3, 19 f.

[3] Apostolum Spiritu Sancto plenum repente in verba quae in se Christus loquebatur erupisse atque dixisse (M. 26, 525, in ep. ad Eph 5, 14).

[4] M. 25, 1377, in Soph 3, 1 ff.

[5] M. 25, 1174, in Mich 2, 11 f. [6] Ebd.

[7] M. 26, 403, in ep. ad Gal 5, 9. [8] M. 25, 1121, in Ion 1, 1.

[9] M. 25, 894, in Os 9, 7.

[10] M. 25, 1010, in Am 2, 9 ff; hier ist wohl der Ausdruck in weiterem Sinne nicht nur mit Bezug auf die Hagiographen gebraucht.

spiritus quo prophetae futura cecinerunt [1], Dei spiritum sequi [2], prophetare in spiritu [3], divino spiritu futura praedicere [4]. Hierhin gehört auch des hl. Hieronymus Erklärung jener Stelle aus dem Epheserbriefe [5], die er, obwohl eingeleitet durch die Formel „propter quod dicit", nirgendwo auffinden konnte, wenn schon er alle Ausgaben der Heiligen Schrift, selbst die hebräischen, durchforscht hatte. Mit einem Vergleich hilft er sich über die schwierige Situation hinweg. Wie einst die Propheten vor versammeltem Volke ihre Reden einführten mit „haec dicit Dominus" oder „quoniam Dominus locutus est", so sei auch der Apostel voll des Heiligen Geistes plötzlich in die Worte „haec dicit Dominus" ausgebrochen, welche Christus in ihm sprach. Und nicht nur in den Aposteln war der Heilige Geist, sondern auch in den Propheten wie David und Daniel [6].

Unter den angeführten Beispielen sind manche [7], bei welchen man an und für sich den Begriff spiritus nicht persönlich aufzufassen braucht. Man könnte sich unter diesem Ausdruck auch das Substantiv denken, welches die im Zeitwort inspirare liegende Tätigkeit angibt, so daß spiritus der Bedeutung von inspiratio ungefähr gleichkäme. Einige jedoch zwingen uns, unter spiritus eine Person zu verstehen [8]. Auch bei den zweifelhaften Fällen liegt diese Möglichkeit sehr nahe, da Hieronymus mehrmals betont [9], daß in der Schrift der Ausdruck spiritus ohne Epitheton stets im guten Sinne, und zwar vom Heiligen Geiste, gebraucht ist. Es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß Hieronymus sich bereitwillig diesem Schriftgebrauch angeschlossen hat. Es sieht also auf den ersten

[1] M. 24, 477, in Is, praef. in lib. 14.
[2] M. 25, 109, in Ez 13, 3.
[3] M. 25, 18, in Ez 1, 2. [4] M. 24, 851, in Ir 27, 9 ff.
[5] Eph 5, 14. Propter quod dicit: Surge qui dormis et exsurge a mortuis et illuminabit te Christus (M. 26, 525, in ep. ad Eph 5, 14).
[6] M. 22, 997, ep. 120 ad Hedibiam c. 9.
[7] Z. B. S. 31 A. 5 6 7; S. 32 A. 1 2 3.
[8] Z. B. S. 31 A. 8 9; S. 32 A. 6.
[9] M. 25, 1175, in Mich 2, 11; M. 25, 1305 f, in Hab 2, 19 f.

Blick so aus, als ob er annimmt, daß Gott im Propheten sich niedergelassen und in ihm gesprochen habe. Doch gegen eine solche Annahme spricht schon seine entschiedene Stellungnahme gegen den Montanismus. Weiter handelt es sich vielfach um Wendungen, die durch die Tradition geheiligt waren, und die Hieronymus zumal bei seiner flüchtigen Art zu arbeiten gebrauchte, ohne sich von ihrer tieferen Bedeutung Rechenschaft zu geben. Er beabsichtigte gar nicht bei ihrer Verwendung, seine Ansicht über die Art der göttlichen Mitwirkung zum Ausdruck zu bringen. Ferner geht aus einer Reihe anderer Stellen hervor, daß der Heilige Geist nicht seiner Natur, sondern nur seiner Kraft und Gnade nach im Propheten wohnte. Ein Zitat aus dem Galaterbrief wird als durch den prophetischen Geist verkündet angeführt. Von einem zweiten, das unmittelbar folgt, heißt es, daß es Paulus voll von ebenderselben Gnade aussprach[1]. Was wir in der Schrift lesen, ist den Propheten durch die Gnade des Heiligen Geistes geoffenbart worden[2]. Der Prophet Isaias erhielt von Gott (a Domino) die geistige Gnade, die auf Ägypten bezüglichen Geheimnisse zu erkennen[3]. Aggäus und Zacharias werden Propheten von großem Geiste genannt[4]. Aus der Differenzierung des spiritus ergibt sich, daß nur eine göttliche Gnade, keine göttliche Person gemeint sein kann. Zu demselben Schlusse berechtigt uns der sonderbare Ausdruck, daß der Apostel „divino quodam confidens spiritu“ geweissagt habe[5]. An einer weiteren Stelle wird der Geist Gottes mit der Prophetengnade in Parallele gestellt[6]. Die Häretiker haben zwar

[1] Ipse quoque eadem plenus gratia loquebatur (M. 26, 403, in ep. ad Gal 5, 9).

[2] M. 25, 167, in Ez, praef. in lib. 6. [3] M. 24, 249, in Is 19, 1.

[4] M. 25, 1388, prol. in comm. in Agg. Unter spiritus könnte man hier vielleicht auch die persönliche geistige Befähigung verstehen.

[5] M. 26, 403, in ep. ad Gal 5, 9.

[6] Hoc est pactum evangelii sempiternum, ut spiritus meus qui est in te, et verba mea quae posui in ore tuo, per quae ventura praedices, non de tuo ore discedant, nec de filiorum tuorum ac nepotum, et seminis tui ut omnis per seriem generatio demonstretur: quod scilicet gratia pro-

den Schein der Propheten und der apostolischen Wolken, aber es fehlt ihnen das Wasser, nämlich die Gnade des Heiligen Geistes[1]. Manche haben ohne den Geist und die Gnade Gottes nur einen Roman verfaßt, aber kein geschichtlich wahres Bild geliefert[2]. Auch sonst wird die Inspiration eine Gnade genannt[3].

Jedoch gibt es außer den mit spiritus gebildeten Wendungen noch eine Reihe anderer, die uns ebenfalls ein Wohnen der Gottheit im Hagiographen nahelegen. Als Variation zu plenus Spiritu finden wir plenus Deo[4]. Will Hieronymus auf die Worte eines Apostels mehr Nachdruck legen, dann betont er, daß Christus in ihm spricht[5], ja einmal redet der Apostel sogar Spiritu et Christo in se loquente[6]. Doch haben wir es hier nur mit Anlehnungen an ähnlich oder gleich klingende Schriftstellen zu tun, an welche Hieronymus bisweilen direkt anknüpft[7]. Daß durch diese Wendungen der Mensch nicht zum Automaten herabgedrückt werden soll, beweist eine Bemerkung im Ezechielkommentar. Der Erklärer will einer paulinischen Stelle eine besondere Autorität geben. Zu diesem Zwecke betont er, daß in Paulus Christus der Herr sprach, fügt aber zugleich bei, daß auch der Apostel die Schätze der Weisheit und der Wissenschaft besaß[8].

---

phetarum in apostolis veniat, et per eos qui de Israel per apostolos creditur sunt (M. 24, 584, in Is 60, 19 f). Die Stelle scheint korrumpiert zu sein (ebd. A. b).

[1] M. 25, 933, in Os 13, 3.

[2] M. 26, 17, prol. in comm. in Mt.

[3] . . . ut Nabuchodonosor divinae inspirationis miretur gratiam (M. 25, 503, in Da 2, 29); . . . gratia prophetiae, qua nondum fueras inspiratus (M. 23, 1106, in Eccle 11, 9—12, 1).

[4] Deo plenus psalmista canit (M. 23, 168, dial. c. Lucif. c. 13).

[5] M. 23, 204, adv. Helv. c. 21; M. 24, 603, in Is 61, 10 f; . . . Paulus . . . loquentis in se Christi auctoritate dicebat (M. 24, 646, in Is 65, 20); M. 26, 384, in ep. ad Gal 4, 17 f.

[6] M. 26, 394, in ep. ad Gal 5, 2. [7] Ebd.

[8] Et apostolus Paulus, qui habebat in se thesauros sapientiae et scientiae et in quo Christus Dominus loquebatur scribit Corinthiis (M. 25, 34, in Ez 2, 7 f).

d) Der göttliche Einfluß auf den Intellekt, welcher durch alle die angeführten Ausdrücke zur Geltung kommt, darf nicht als ein dauernder gedacht werden, sondern er macht sich nur so lange geltend, bis der Mensch den Offenbarungsinhalt in sich aufgenommen hat. Denn wenn das Wort Gottes immer in den Propheten wäre und beständig in ihrer Brust seinen Wohnsitz hätte, dann würde Ezechiel nicht so oft sagen: „Et factus est sermo Dei ad me dicens.“ [1] Diese Worte wiederholen sich aber bei ihm alle zwanzig bis dreißig Verse, weil der Heilige Geist auf den Propheten herabstieg und sich dann wieder entfernte. Sobald es aber heißt „et factus est sermo“, dann kehrte der Heilige Geist zurück [2].

Ehe wir den Abschnitt über die Einwirkung Gottes auf den Intellekt des Hagiographen beenden, soll noch auf ein Kuriosum hingewiesen werden. Es kann nämlich vorkommen, daß bei Abfassung einer Schrift die Einwirkung Gottes sich auf zwei verschiedene Intellekte erstreckt. Deshalb werden uns auch im Philemonbrief zwei Verfasser, Paulus und Timotheus, angegeben. Während der Apostel den Brief diktierte, hat er ohne Neid auch das beigefügt, was der Heilige Geist dem Timotheus suggerierte; denn die Apostel kannten keine Eifersucht [3].

2. Zu der Erleuchtung des Verstandes gesellte sich noch, entsprechend dem Zwecke der göttlichen Offenbarung, eine möglichst weite Verbreitung zu finden, der Einfluß Gottes auf den Willen des von der Inspirationsgnade ergriffenen Menschen. Zuerst nimmt der Geist des Herrn Besitz vom Propheten, und an zweiter Stelle fordert er ihn auf, zu weissagen und zu reden [4]. Oft kommt dieser Einfluß zur Geltung in einem ausdrücklichen Befehl; vielfach aber wird er bei dem selbstverständlichen Zweck der Offenbarung kurzweg vorausgesetzt. So erklärt es sich auch, daß bei Hieronymus der

[1] M. 25, 333, in Ez 35, 1.
[2] Anecd. Mareds. III 2, 327, tract. in Mc 1, 1—12.
[3] M. 26, 606 f, in ep. ad Phm v. 1 ff.
[4] M. 25, 96, in Ez 11, 2 ff.

göttliche Antrieb auf den Willen nicht so sehr betont wird wie der Eingriff in die intellektuelle Sphäre des Menschen. Anderseits muß aber ein bedeutender Fortschritt konstatiert werden gegenüber der Anschauung des christlichen Altertums, welchem wie Philo die Scheidung des Inspirationsbegriffes in den Akt der übernatürlichen Mitteilung und den Akt der Übermittlung an andere völlig fremd war[1].

a) Im weiteren Umfange zielt der göttliche Antrieb hin auf die mündliche Verbreitung des Wortes Gottes. Zacharias behauptet ausdrücklich, von Gott gesandt zu sein und in seinem Auftrage gesprochen zu haben[2]. Michäas bezeichnet sich als wahren Propheten, weil er durch den Geist Gottes spricht und im Auftrage der Gottheit die Wahrheit verkündet[3]. Habakuk ist „zum Propheten inspiriert worden" (inspiratus sum in prophetam), um die Sünder aufzurütteln und die Lehre des Herrn zu verbreiten[4]. Der Prophet Aggäus wird einfach Bote מַלְאַךְ des Herrn genannt, weil er dem Volke den Willen Gottes verkündet[5]. Im Gegensatz zu jenen, die Falsches prophezeien und mit Schmach und Schande bedeckt sind, betont Michäas, daß er spricht beauftragt vom Heiligen Geiste[6]. — Die Septuaginta übersetzten „principium loquendi Domini ad Osee" (Os 1, 2); nach dem Urtexte müßte es heißen „principium loquendi Domini in Osee". Es besteht nämlich ein Unterschied zwischen den Ausdrücken loqui in propheta und loqui ad prophetam. Wenn Gott zu Osee spricht, dann sind die Worte für Osee bestimmt. Wenn Gott aber in Osee spricht, dann redet er nicht zu dem Propheten, sondern durch den Propheten zu andern[7].

b) Die Beeinflussung des Willens des Hagiographen beschränkt sich nicht nur auf die mündliche Verkündigung der göttlichen Wahrheit, sondern auch das geschriebene Gotteswort ist Erzeugnis eines von Gott bewegten Willens. Dies

[1] Siehe Dausch, Die Schriftinspiration 52.
[2] M. 25, 1444, in Zach 6, 8 ff.
[3] M. 25, 1174, in Mich 2, 11 f.
[4] M. 25, 1283, in Hab 1, 12.
[5] M. 25, 1399, in Agg 1, 13.
[6] M. 25, 1180, in Mich 3, 5 ff.
[7] M. 25, 822, in Os 1, 2.

muß gefolgert werden aus dem bereits angegebenen Verhältnisse Gottes zur Schrift, die als sein Werk bezeichnet wird. Er hat uns die heiligen Schriften zur Lektüre übergeben[1]. Nachdem Moses in der Genesis über die Erschaffung des Menschen geschrieben hat, wird er an einer andern Stelle vom Heiligen Geiste angetrieben, zu erörtern, was der Mensch ist[2]. Das Gesetz ist von Moses geschrieben auf Gottes Befehl. Wenn es aber mit dem Finger Gottes geschrieben ist, dann kann nur derjenige es ändern, welcher es gegeben hat und selbst König ist[3]. Damit man aber sagen kann, das Gesetz ist vom Finger Gottes geschrieben, ist mehr nötig als der äußere Auftrag. Während die bei der mündlichen Verkündigung des Gotteswortes gewählten Bezeichnungen uns nur zwingen, einen rein äußerlichen Befehl zur Verbreitung der Lehre anzunehmen, muß der Wille während der ganzen Dauer der Niederschrift beeinflußt werden. Nur dann besteht die Garantie, daß der Hagiograph nicht bloß gewillt ist, zu schreiben, sondern gerade das zu schreiben, was ihm durch die göttliche Erleuchtung mitgeteilt wird. Nur unter dieser Voraussetzung rechtfertigt es sich, wenn der hl. Hieronymus schreibt, daß die Heilige Schrift vom Heiligen Geiste geschrieben und veröffentlicht worden ist[4]. Noch schärfer tritt seine Ansicht hervor, wenn er es als unzweifelhaft bezeichnet, daß das Gesetz unter dem Diktat des Heiligen Geistes geschrieben worden ist[5].

c) Durch die Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen wird dessen Selbständigkeit nicht aufgehoben, vielmehr können auch äußere Umstände den Propheten in seiner Eigen-

---

[1] M. 24, 270, in Is 22, 4—6.

[2] Qui ergo in Genesi scripsit de hominum conditione, ipse et nunc inducitur a Spiritu Sancto disputare quid sit homo (Anecd. Mareds. III 2, 107, tract. de Ps 89, 1).

[3] Ebd. 333, tract. in Mc 1, 13—31.

[4] (Scripturae) a Spiritu Sancto conscriptae sunt et . . . editae (M. 25, 1222, in Mich 7, 5—7).

[5] Nulli enim dubium, quin Lex Spiritu Sancto dictante conscripta sit (M. 25, 1442, in Zach 4, 2 ff).

schaft als Propheten bestimmend beeinflussen. Weil Lukas das Wort Osianna in seiner Eigenart nicht ins Griechische übersetzen konnte, zog es vor ganz zu schweigen, um dem Leser keine Schwierigkeiten zu bereiten [1]. Johannes verfaßte sein Evangelium, weil er von fast allen Bischöfen Asiens und den Abordnungen vieler Kirchen gebeten wurde, eingehend über die Gottheit Christi zu schreiben [2].

Kaiphas freilich weissagte (Jo 11, 50) gegen sein Wissen und Wollen. Doch die Ausnahme darf nicht zur Regel gemacht werden [3].

3. Für eine Reihe von Folgerungen, die wir später ziehen wollen, ist es notwendig, zu konstatieren, wie auf die beiden bei der Inspiration beteiligten Faktoren die Mitwirkung zu verteilen ist. In etwa wird die Antwort durch die bisherigen Ausführungen nahegelegt. Am prägnantesten kommt dieses Verhältnis an jenen Orten zum Ausdruck, in welchen Gott als eine causa prima gedacht wird, die auf eine causa secunda einwirkt. Das grammatische Mittel ist das Verhältniswort per. Gott spricht zu den Menschen durch die Propheten [4]; Gott droht [5] und tadelt [6] durch die Propheten. Er gab das Gesetz durch Moses [7]. Anführungen dieser Art finden sich sehr oft.

Der Schwerpunkt liegt in der göttlichen Tätigkeit, der Mensch nimmt nur eine nebensächliche Bedeutung ein. Hieronymus nähert sich da nicht unbedenklich Origenes, der zuweilen den Schreibenden förmlich als Instrument des Heiligen Geistes betrachtet [8]. Im Jeremiaskommentar schreibt unser Erklärer: „Das häufig vorkommende ‚Haec dicit Dominus' wird von den Propheten immer eingeschoben, damit man ihre Worte nicht

[1] M. 22, 378, ep. 20 ad Damas. c. 3.

[2] M. 26, 18 f, prol. in comm. in Mt.

[3] Caiphas quoque prophetat ignorans (M. 25, 1126, in Ion 1, 7).

[4] M. 25, 1340, in Soph 1, 2 f; vgl. A. 7.

[5] M. 25, 862, in Os 5, 8 f.

[6] M. 26, 360, in ep. ad Gal 3, 13.

[7] Dedit primum legem per Moysen, secundo locutus est per prophetas, tertio ipse descendit (M. 25, 1333, in Hab 3, 17).

[8] Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes 68.

verachte, sondern damit man erinnert werde, daß es wirklich Gottes Worte sind, die sie sprechen."[1] Und in einer Homilie zum 88. Psalm drückt er sich ähnlich aus und fügt hinzu: „Und was der Herr durch ihren (der Propheten) Mund spricht, das hat er gleichsam durch ein Werkzeug gesprochen."[2]

Es muß an dieser Stelle auch hingewiesen werden auf einen Ausdruck, der sich mit Regelmäßigkeit bei Hieronymus wiederholt. Die Propheten reden nicht in eigener Person, sondern ex persona Dei[3], ex persona assumpti hominis[4], ex persona Christi[5]. Hieronymus übersetzt hiermit das griechische ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ[6]. Der Ausdruck bedeutet mehr als „im Namen Gottes". Es liegt in ihm eine Identifizierung des wirklich Sprechenden mit Gott, und zwar derart, daß Gott der eigentlich Sprechende wird. Bei Anwendung einer kleinen Umänderung tritt die göttliche Priorität noch schärfer hervor, wenn nämlich die Präposition ex durch sub ersetzt wird[7].

Nicht selten hebt Hieronymus geflissentlich die göttliche Suprematie bei Abfassung der heiligen Bücher hervor. Wenn er nämlich eine Schriftstelle unter dem Namen des menschlichen Autors zitiert, dann fügt er häufig, gleichsam sich selbst verbessernd, Gott als Verfasser ein[8]. Zuweilen ignoriert er ganz die menschliche Mitwirkung und führt biblische Stellen allein

---

[1] M. 24, 826, in Ir 23, 23 f.

[2] Hieremias quoque sic dicit „Haec dicit Dominus"; ceteri prophetae sic dicunt: quia quod loquuntur Domini sint verba, et non sua, et quod per os ipsorum dicit, quasi per organum Dominus sit locutus (Anecd. Mareds. III 3, 53, tract. de Ps 88).

[3] M. 26, 345, in ep. ad Gal 3, 19. [4] M. 25, 1191, in Mich 4, 8 f.

[5] M. 26, 493, in ep. ad Eph 4, 1.

[6] Vgl. M. 25, 624 mit Klostermann, Origenes' Werke III 148, 10.

[7] Sub persona David Christus mystice loquitur (M. 24, 151, in Is 11, 6 ff).

[8] Aggaeus propheta, immo per Aggaeum Dominus . . . (M. 22, 542, ep. 53 ad Paulinum c. 3); Isaiae, immo Domini per Isaiam verba . . . (M. 22, 899, ep. 108 ad Eustoch. c. 21); propheta, immo per prophetam Dominus (M. 25, 1159, in Mich 1, 10 ff); ähnlich M. 24, 709, in Ir 4, 14; M. 24, 710, in Ir 4, 19; M. 24, 727, in Ir 6, 24; M. 23, 287, adv. Iov. 2, c. 3.

auf den Heiligen Geist zurück[1]. Nach der Ansicht einiger Exegeten ist der erste Psalm ein Vorwort des Heiligen Geistes zum Psalmenbuch[2]. Jene, welche den durch die Propheten mahnenden Gott nicht gehört haben, haben nicht die Propheten verachtet, sondern „mich". Denn es spricht der Herr: „Ich war es, der in ihnen sprach und verachtet wurde."[3] Die Worte der Propheten sind also als Gottes Worte anzusehen[4]. Weil der Heilige Geist durch den Apostel den Römerbrief diktiert hat, darum bedürfen wir auch seiner Hilfe, um die Schwierigkeiten zu erklären und das Schreiben zu verstehen[5]. Den Häretikern ruft Hieronymus in einer Predigt zu, daß sie den Heiligen Geist fälschen. Sie sollen so sprechen, wie dieser gesprochen hat[6].

Zum Schlusse mögen noch einige Stellen angeführt werden, in welchen Hieronymus den Hagiographen fast jedes Anrecht auf die von ihnen geschriebenen Bücher abspricht. „Was Paulus sagt, das sagt Christus", heißt es ganz kategorisch[7]. Das Gesetz wird ausdrücklich Gott zu- und Moses abgesprochen[8].

---

[1] Spiritus quoque Sanctus peccatores hortatur in Psalmis (M. 25, 156, in Ez 16, 52); in carmine Mosaico Spiritus Sanctus canit (M. 25, 454, in Ez 45, 18 ff); videte enim quid dicat Spiritus Sanctus (Anecd. Mareds. III 2, 12, tract. de Ps 5); quod ergo interrogavit propheta, nunc respondet Spiritus Sanctus (ebd. 28, de Ps 14); videte Spiritus Sanctus quid respondeat (ebd. 129, de Ps 93); istos versiculos Spiritus Sanctus loquitur sive certe propheta in Spiritu loquitur (ebd. 257, de Ps 133).

[2] Anecd. Mareds. III 1, 3, comm. in Ps 1, 1.

[3] M. 25, 1421, in Zach 1, 4.

[4] . . . verba Ieremiae verbum sit Domini (M. 24, 682, in Ir 1, 1); vgl. auch M. 23, 1035, in Eccle 3, 3; M. 25, 1399, in Agg 1, 12; M. 25, 1463, in Zach 7, 8 ff.

[5] M. 22, 997, ep. 120 ad Hedib. c. 9; vgl. auch sed id quod a Spiritu Sancto dictum est interpretari nitimur (Anecd. Mareds. III 2, 83, tract. de Ps 82).

[6] Male distinguis haeresis: quare calumniam facis Spiritui Sancto? Sic loquere quomodo Spiritus Sanctus locutus est (ebd. 107, tract. de Ps 89); vgl. auch M. 24, 235, in Is 16, 1 ff.

[7] Anecd. Mareds. III 2, 103, tract. de Ps 86.

[8] Denique et ipsa prophetia sic incipit: attendite populus meus legem meam: non Moysi legem, sed legem meam (ebd. 58, tract. de Ps 77).

Wenn auch mehrere die Lehrtätigkeit ausüben, so gibt es doch nur einen Urheber dieser Lehre, nämlich Gott[1].

4. Fassen wir nun kurz zusammen, wie sich der hl. Hieronymus den göttlichen Einfluß auf den Schriftsteller denkt. Er nimmt eine konkurrierende Tätigkeit beider Faktoren an. Die göttliche steht im Vordergrunde; ihr gegenüber tritt die menschliche Seite weit zurück. Intellekt und Wille stehen, wenn auch unter Wahrung ihrer natürlichen Fähigkeiten und der Freiheit, im Dienste Gottes.

5. Neben der göttlichen Inspiration kennt Hieronymus noch eine andere, die dämonische. Es gibt nämlich unter den Heiden solche, welche sich stellen, als ob sie durch den Geist Gottes die Zukunft vorherverkünden[2]. Es sind dies die Pseudopropheten und Häretiker, die nicht im göttlichen Auftrage, sondern aus eigenem Willensantriebe gekommen sind[3]. Sie lehren nicht die Lehre Gottes, sondern sie tragen die Erfindungen ihres Herzens vor[4]. Sie fassen die Worte der Schrift anders auf, als der Heilige Geist „klingt“[5].

B) Das Verhältnis der göttlichen Personen zur Inspiration.

Nachdem wir im allgemeinen das Wirken der Gottheit bei der Inspiration gekennzeichnet haben, dürfte es nicht überflüssig sein, bei einem Exegeten, der lange in des Origenes Fußstapfen wandelte, die Frage aufzuwerfen: „Wie faßt Hieronymus das Verhältnis der einzelnen Personen der Trinität zur Heiligen Schrift auf?“

Origenes hat das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander scharf subordinatianisch bestimmt[6]. Darum erhielt auch seine Inspirationslehre einen subordinatianischen Anstrich[7]. Ferner darf bei ihm, dem alexandrinischen Religions-

[1] M. 23, 1114, in Eccle 12, 11. [2] M. 24, 851, in Ir 27, 9 ff.
[3] M. 25, 873, in Os 7, 1.
[4] M. 25, 109, in Ez 13, 3; M. 25, 1215, in Mich 6, 10 f.
[5] M. 24, 859, in Ir 29, 8 f; vgl. auch M. 24, 864, in Ir 29, 24 ff M. 25, 114, in Ez 13, 17 ff.
[6] Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II 150.
[7] Vgl. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes 59 ff.

philosophen, der Zug zu systematisieren nicht auffallen. Ganz anders Hieronymus. Ihm war alles Schematische verhaßt; innere, vernunftgemäße Behandlung einer theologischen Wahrheit war nicht seine Art. Deshalb schwingt er sich auch nicht auf zu einer geistreichen Behandlung, wie sie das gegenseitige Verhältnis der göttlichen Personen bei Origenes erfährt. Dann aber ist sein trinitarischer Standpunkt ein ganz anderer. Er verteidigt mit aller Energie die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen[1]. Darum verschwindet bei ihm jede Spur eines subordinatianischen Verhältnisses. Doch läßt sich die Frage, welcher Person die Inspiration von Hieronymus zugeschrieben wird, nicht so einfachhin beantworten.

1. Da die Tätigkeit Gottes nach außen hin der göttlichen Wesenheit, nicht aber einer einzelnen göttlichen Person eignet — und die Inspiration ist ein opus Dei ad extra —, so kann sie nicht wie bei Origenes einer bestimmten Person im eigentlichen Sinne des Wortes konnaturell sein. Trotzdem weist der hl. Hieronymus die Inspiration am häufigsten dem Heiligen Geiste zu. Besonders dann wird der Heilige Geist als Träger der Inspiration eingeführt, wenn es sich um allgemeine Ausdrücke handelt, bei denen kein besonderer Grund vorliegt, einer andern Person die inspirierende Tätigkeit vorzubehalten. Er breitet die auf Christus bezüglichen Geheimnisse, deren Erfüllung noch in der Zukunft liegt, vor uns aus[2]. Weil die Propheten auf Antrieb des Heiligen Geistes geschrieben haben, so bedürfen wir bei deren Erklärung auch seiner Offenbarung[3]. Ohne den Heiligen Geist bleibt das Evangelium, das verkündet wird, ein menschliches[4]. Die falschen Propheten lassen sich bezahlen; der Heilige Geist kann jedoch weder gekauft noch verkauft werden[5]. Unter einer ganzen Reihe auch hierher

[1] Et quidquid Patris et Filii est, hoc idem et Spiritus Sancti est (M. 22, 997, ep. 120 ad Hedib. c. 9).

[2] M. 22, 626, ep. 65 ad Principiam c. 5.

[3] M. 25, 815, prol. in comm. in Os.

[4] M. 26, 322, in ep. ad Gal 1, 11 f.

[5] M. 25, 1183, in Mich 3, 9 f.

gehöriger Beispiele wurde ebenfalls auf solche Stellen hingewiesen, in welchen ohne besondere Veranlassung gerade dem Heiligen Geiste Bibelstellen in den Mund gelegt werden[1].

Es tritt uns also die auf den ersten Blick befremdende Tatsache entgegen, daß Hieronymus, obwohl er für die Gleichheit der trinitarischen Personen eintritt, den Heiligen Geist bei Verteilung der Rollen bevorzugt. Das Resultat der origenistischen Spekulation wird einfach übernommen, ohne daß näherhin der innere Grund und die innere Berechtigung geprüft werden[2].

2. Aber auch den übrigen göttlichen Personen, und zwar verhältnismäßig häufig der zweiten, schreibt Hieronymus die Inspiration zu. Auffallend ist jedoch, daß der Logos als Vermittler und Überbringer der göttlichen Wahrheit nicht mehr jene wichtige Rolle spielt, die ihm von den früheren Vätern und besonders von Origenes zuerkannt wurde. Nach diesem fand jede Wahrheitsvermittlung von seiten Gottes durch den Logos statt[3]. Zwar ist auch für Hieronymus die zweite Person der Trinität die hypostasierte Weisheit[4]. Aber auffallend selten wird der Logos erwähnt als den Schriftinhalt vermittelnd und meistens nur im Anschluß an den biblischen Ausdruck „et factum est verbum Dei", oder auch „sermo Dei". Beide Bezeichnungen können eine vernünftige Hypostase bedeuten[5]. Zuweilen ist ihm aber auch das Persönliche des Logosbegriffes verloren gegangen, sonst könnte er nicht die Möglichkeit ins Auge fassen, daß das Wort Gottes an Jesus

---

[1] Siehe oben S. 9 10 31 32.

[2] Vgl. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes 61. [3] Ebd.

[4] Ipse (scil. Christus) est siquidem verbum et sapientia (M. 23, 1013, in Eccle 1, 1); Proverbiis Salomonis ex persona Christi Dei virtutis Deique sapientiae dicitur (M. 24, 439, in Is 44, 24 ff). Denique et sapientia in proverbiis quid dicit? (Anecd. Mareds. III 2, 388, hom. in Io 1, 1 bis 14.)

[5] Qui prius loquebatur in prophetis, et erat in principio apud Deum, Deus verbum habitavit in nobis et caro factus est (M. 24, 501, in Is 52, 9 f). Videamus ergo, sermo Domini qui erat in principio apud Deum patrem, quid in Zacharia propheta sit locutus (M. 25, 1420, in Zach 1, 1).

Christus ergeht[1]. Auf jeden Fall geschieht die Offenbarung nicht notwendigerweise durch den Logos, denn es kommt vor, daß der Heilige Geist durch den Propheten zum Vater über den Sohn spricht[2], oder daß der Vater durch den Propheten zum Sohn spricht[3].

Wenn Hieronymus Christo die Inspiration zuschreibt, so denkt er mehr an seine Eigenschaft als Erlöser, als Angelpunkt, um den sich die beiden Testamente bewegen[4]. Jene Stellen, die dem göttlichen Heilande zugeschrieben werden, lassen sich in zwei Klassen einteilen.

a) Ihm werden die messianischen Äußerungen im Alten Testamente zum Teil zugeschrieben[5]. Er hat immer durch die Propheten gesprochen[6]. Deshalb konnte auch Christus der geeignetste Dolmetsch seiner Typen sein, weil er ja die Propheten inspiriert hat[7].

Man kann nicht verkennen, daß Hieronymus bestrebt ist, volle Harmonie zwischen beiden Testamenten herzustellen. Dies mag mit ein Hauptgrund gewesen sein, weshalb er die messianischen Stellen des Alten Bundes dem Erlöser in den Mund legt. Er, der sich im Evangelium den wahren Weinstock nennt, hat bereits durch den Propheten Jeremias die Gläubigen einen fruchtbaren Weinstock genannt[8]. Des öfteren wird mit Emphase betont, daß sich im Evangelium beinahe dieselben Worte finden wie in den Propheten; denn in beiden hat der Herr gesprochen[9].

[1] Denique non ad eum fit verbum Dei sicut et ad Ieremiam et ad ceteros prophetas (M. 23, 1013, in Eccle 1, 1).

[2] M. 25, 1530, in Zach 14, 9 ff. [3] M. 26, 557, in ep. ad Tit 1, 1.

[4] Christus Dominus noster utriusque testamenti conditor (M. 28, 1326, praef. in Chr).

[5] M. 26, 360 und 363, in ep. ad Gal 3, 13 und 14; M. 26, 493 und 514, in ep. ad Eph 4, 1 und 30; M. 25, 1133, in Ion 2, 4; M. 26, 34 und 175, in Mt 5, 3 und 23, 38; M. 24, 83 84 88, in Is 5, 13 14 f 25.

[6] M. 25, 1198, in Mich 5, 3.

[7] M. 25, 1120, prol. in comm. in Ion.

[8] M. 25, 1191, in Mich 4, 8 f.

[9] M. 25, 1222. in Mich 7, 5 ff; M. 24, 498, in Is 52, 4 ff; Anecd. Mareds. III 2, 333, tract. in Mc 1, 13—31 und III 3, 52, tract. de Ps 88.

b) An zweiter Stelle werden neben den messianischen Stellen mit verschwindenden Ausnahmen die Aussprüche der Apostel auf den in ihnen sprechenden Christus zurückgeführt[1]. Offenbar liegt diesem Verfahren die Idee zu Grunde, daß die Apostel ihren Lehrauftrag von Christus direkt empfangen haben.

3. Viel seltener sind die Stellen, in welchen die Inspiration speziell Gott Vater zugewiesen wird[2]. In einzelnen Fällen erklärt sich die ausdrückliche Anführung des Vaters aus der Gegenüberstellung der Personen. So spricht z. B. im 2. Psalm (V. 3) der Vater zum Erlöser[3]. Nicht selten wird aber der Vater zu verstehen sein, wenn Hieronymus Gott oder den Herrn durch die Propheten sprechen läßt[4].

4. Wenn unser Kirchenvater in der Zuweisung der Inspirationstätigkeit keine feste Regel kennt, so ist dies keine zufällige Erscheinung. Verschiedene Aussprüche, in denen er seine Handlungsweise als Konsequenz seiner Trinitätslehre erscheinen läßt, erheben dies über jeden Zweifel. Ein klassisches Beispiel begegnet uns in seiner an Damasus gerichteten Abhandlung über die Vision im sechsten Kapitel des Buches Isaias. Der Evangelist Johannes legt die Worte: „Ihr werdet hören und nicht verstehen“ (Is 6, 9) Jesu Christo in den Mund. Damit steht in Widerspruch die Apostelgeschichte, in welcher Paulus den Heiligen Geist diese Stelle sprechen läßt. Die Verschiedenheit der Personen bereitet Hieronymus keine Schwierigkeit, vielmehr beruft er sich darauf, daß Christus und der Heilige Geist dieselbe Wesenheit haben. Die Worte des Heiligen Geistes sind keine andern als die Christi, und Christus befiehlt dasselbe wie der Heilige Geist[5]. Und wenn anderwärts Hieronymus das Wort Gottes und den Heiligen

[1] M. 25, 34, in Ez 2, 7 f; siehe auch S. 34 A. 5.

[2] Per Isaiam prophetam ex persona Patris hoc dicitur (M. 26, 78. in Mt 12, 18); ähnlich M. 24, 560, in Is 57, 17 ff.

[3] M 24, 602, in Is 61, 6 f; M. 25, 1102, in Abd v. 1.

[4] Z. B. M. 24, 104 und 105, in Is 7, 3 ff und 7, 10 f.

[5] M. 22, 868, ep. 18 ad Damas. c. 4.

Geist identifiziert[1], so zeigt sich darin am besten, wie infolge der Verfechtung der Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen der Logos als göttliches Offenbarungsmedium an Bedeutung verlieren mußte.

§ 4. Die aus dem Wesen der Inspiration folgenden Eigenschaften der Heiligen Schrift.

Das Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Faktors muß sich naturgemäß im Charakter der Heiligen Schrift widerspiegeln. Die menschliche Tätigkeit verrät sich durch relative Unvollkommenheiten in der äußeren Form. Die Bücher der Heiligen Schrift können wegen ihrer Einfachheit nicht verglichen werden mit den Schriften der Weltweisen[2]. Ciceronianische Gelehrsamkeit ist in ihnen nicht zu finden[3]. Schon der Hörer wegen muß sich die Heilige Schrift einer einfachen, ja selbst gewöhnlichen Redeweise bedienen, damit auch eine ungebildete Zuhörerschaft Nutzen schöpfen kann[4]. Wenn man die Lehren des Evangeliums mit den philosophischen Büchern, ihrer glänzenden Beredsamkeit und Diktion vergleicht, dann wird man erst erkennen, um wieviel das Samenkorn des Evangeliums kleiner ist wie die übrigen Samenkörner[5].

Auf Gott als den auctor principalis der Heiligen Schrift führt Hieronymus vier Eigenschaften derselben zurück, nämlich ihre Erhabenheit, Irrtumslosigkeit, Einheitlichkeit und Dunkelheit.

I. Die Erhabenheit der Heiligen Schrift.

1. In den überschwenglichsten Ausdrücken preist unser Kirchenvater die Erhabenheit der Heiligen Schrift. „Was ist heiliger als dies Geheimnis, was ist süßer als diese Freude?

---

[1] Quando dicitur „et factus est sermo“ ostenditur, quia Spiritus Sanctus, qui recesserat, rursum veniebat (Anecd. Mareds. III 2, 327, tract. in Mc 1, 1—12).

[2] M. 22, 458 f, ep. 36 ad Damas. c. 14.

[3] M. 22, 512, ep. 49 ad Pammach. c. 4.

[4] M. 22, 549, ep. 53 ad Paulinum c. 9. [5] M. 26, 90, in Mt 13, 32.

Gibt es eine Speise, einen Honig, der angenehmer ist als die Erkenntnis der göttlichen Weisheit, als die Ergründung seiner Geheimnisse, als ein Einblick in die Lehre des Schöpfers und die Worte des Herrn, deines Gottes, welche, obwohl verachtet von den Weltweisen, voll sind von geistiger Weisheit? Andere mögen sich an ihren Schätzen erfreuen, aus Edelsteinen trinken, in Seide glänzen, sich am Beifall der Menge berauschen, in den mannigfaltigsten Genüssen ihren Reichtum vergeuden. Unser Reichtum besteht darin, Tag und Nacht im Gesetze des Herrn zu forschen, an die verschlossene Pforte zu klopfen, die Brote der Dreifaltigkeit zu empfangen und über die Fluten der Welt unter Vorantritt des Herrn hinwegzuschreiten"[1]. Hieronymus führt Klage darüber, daß er die Geheimnisse der Schrift nicht genügend loben und den in schlichten Worten verborgenen göttlichen Sinn nicht hinreichend bewundern kann[2]. Die Kenntnis der Schrift ist Gold, Silber und Edelsteinen zu vergleichen[3], sie macht die Reichtümer Christi aus[4]. In den Evangelien findet sich nichts, was nicht leuchtet und durch seinen Glanz die Welt erhellt, so daß auch das, was nichtssagend und schlicht erscheint, in der Majestät des Heiligen Geistes erstrahlt[5]. Die Schrift ist der Schatz, in dem alle andern Schätze verborgen sind[6]. In seiner Verehrung für die Heilige Schrift geht Hieronymus so weit, daß er unter dem Leib und Blut Christi die göttliche Lehre verstehen will[7].

2. Die Vollkommenheit und Erhabenheit der Heiligen Schrift tut sich auch kund in dem hohen Zweck, dem sie dienen

---

[1] M. 22, 444, ep. 30 ad Paulam c. 13.

[2] M. 22, 470, ep. 39 ad Paulam c. 3.

[3] M. 26, 338, in ep. ad Gal 2, 10; M. 25, 1404, in Agg 2, 1 ff.

[4] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 2.

[5] M. 25, 28, in Ez 1, 15 ff. [6] M. 26, 94, in Mt 13, 44.

[7] Legimus sanctas scripturas. Ego corpus Iesu evangelium puto; sanctas scripturas puto doctrinam eius. Et quando dicit „qui non comederit carnem meam et biberit sanguinem meum" licet et in mysterio possit intelligi, tamen vere corpus Christi et sanguis eius sermo scripturarum est, doctrina divina est (Anecd. Mareds. III 2, 301 f, tract. de Ps 147).

soll. Die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift muß unser Leben ausfüllen, denn durch sie lernen wir Christus kennen[1]. Hier auf Erden hält das Studium und die Betrachtung der Heiligen Schrift den weisen Mann aufrecht und ermöglicht es ihm, in den Bedrängnissen und in den Stürmen des Lebens den Gleichmut zu bewahren. Sie macht uns bekannt mit Gott und mit dem Zweck unserer Erschaffung[2] und führt uns zum Leben[3]. Durch die biblische Lesung werden die Menschen gleichwie durch ein Feuer von allen Lastern gereinigt[4].

II. Die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift[5].

In unsern Tagen wird die Stellungnahme des hl. Hieronymus zur Irrtumslosigkeit der Schrift viel ventiliert.

1. Die Entscheidung scheint sehr einfach, wenn man erwägt, daß Gott für Hieronymus der auctor principalis der Schrift ist. Außerdem betont er ausdrücklich ihre Wahrhaftigkeit, welche auf den göttlichen Ursprung zurückgeführt wird. Der Prophet, der durch den Geist Gottes spricht und von Gott geschickt ist, verkündet die Wahrheit[6]. Darin besteht ja gerade der Unterschied zwischen Wahrsagerei und Prophetie, daß jene nicht Wahrheit und Licht, sondern Lüge, Finsternis und Irrtum enthält[7]. Alles, was die Propheten geweissagt haben, wird eintreffen; denn Gottes Worte sind wahr; Sprechen und Handeln sind bei ihm ein und dasselbe[8]. Israel wird getadelt, weil es einen Propheten für töricht und wahnsinnig hielt, obwohl er die Wahrheit durch den Heiligen Geist redete[9]. Von jenen, welche sagen können „haec dicit Dominus“ und zu denen der Herr gesprochen hat, können wir die Wahr-

[1] M. 22, 443, ep. 30 ad. Paulam c. 7.
[2] M. 26, 439, prol. in comm. in ep. ad Eph.
[3] M. 26, 90, in Mt 13, 32.
[4] M. 22, 365, ep. 18 ad Damas. c. 6.
[5] Vgl. zu diesem Kapitel auch Egger, Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? Brixen 1909, 323—329.
[6] M. 25, 1174, in Mich 2, 11 f.
[7] M. 25, 1180, in Mich 3, 5 ff; vgl. auch M. 24, 859, in Ir 29, 8 f.
[8] M. 25, 1188, in Mich 4, 1 ff. [9] M. 25, 894, in Os 9, 7.

Grundriß der Biologie

oder

der Lehre von den Lebenserscheinungen und ihren Ursachen.

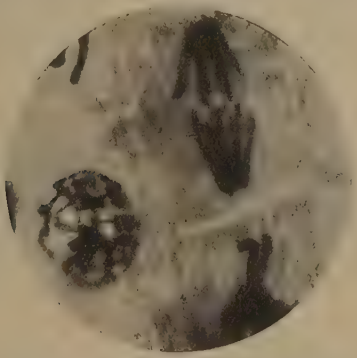
Von **Hermann Muckermann S. J.**

Erster Teil: **Allgemeine Biologie.**

Mit 17 Tafeln und 48 Abbildungen im Text.

gr. 8° (XIV u. 174) 1909. *M* 4.—; geb. in Leinw. *M* 4.60

Die Biologie ist die Lehre von den Lebenserscheinungen und ihren Ursachen. Es ist die Wissenschaft, die sich dem Geheimnis des Lebens naht und den Spuren organischen Werdens und Gestaltens nachgeht. Bei den glänzenden Erfolgen, welche die Biologie in den letzten Jahrzehnten errungen, und bei der Eigenart ihrer Probleme, die notwendig zum Nachdenken über



Tafel VIa. Mikrophotographisch aufgenommene Stadien aus der Kernsegmentierung einer Bohnenwurzelzelle (Original).

Bild 14 (S. 40). Protoplasmaströmungen in einer Zelle aus d. Staubfädenhaaren von *Tradescantia virginica* in 3%iger Zuckerlösung (Original).

Weltanschauungsfragen einladen, ist sie gewiß geeignet, das Interesse des suchenden Menschengeistes in hervorragendem Grade zu fesseln.

Dieser Grundriß, die Frucht eines mehrjährigen Unterrichts an einem philosophischen Institut, soll diesem Interesse dienen. In klarer, schulgerechter Form, mehr orientierend als weitläufig ausholend, werden hier die wichtigsten Tatsachen und Probleme der modernen Biologie zusammengefaßt. Vor allem finden jene Gruppen von Erscheinungen Beachtung, die zur Lösung des Lebensrätsels und seiner Teilfragen unentbehrlich sind. Aber es sind nicht philosophische Theorien, sondern theoretisch wertvolle Tatsachen mit Ausblicken auf

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg i. B.

solche Theorien, die hier geboten werden. Das Buch ist eben für selbständig urteilende Leser geschrieben, die in ernstem Studium die Tatsachen selbst auszuwerten wünschen.

Anlage: Der Grundriß ist auf 5 Teile berechnet, so zwar, daß jeder Teil ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet und doch mit den übrigen vereint das Gesamtgebiet der Lebenserscheinungen als Grundlage für eine rationelle Naturphilosophie darstellt. Der vorliegende Teil behandelt die allgemeine Biologie. Sein reicher Inhalt ist aus dem unten folgenden Inhaltsverzeichnis ersichtlich. Die übrigen vier Teile sollen umfassen 1. die organische Welt und das Entwicklungsproblem, 2. die Biologie der mehrzelligen Pflanzen, 3. die Biologie der mehrzelligen Tiere, 4. das Nervensystem und die Sinne des Menschen.

Ausstattung: Das Buch enthält eine reiche illustrative Beigabe. Dadurch wird das Verständnis und die richtige Anschauung der oft komplizierten Tatsachengruppen wesentlich erleichtert. Die Bilder sind zumeist Originalillustrationen, eigens für das vorliegende Buch hergestellt. Als wertvolle Ergänzung wurde eine Reihe klassischer Bilder aus den Werken hervorragender Biologen beigefügt.

Inhaltsverzeichnis.

I. Die biologischen Wissenschaften: Definition und Einteilung der Biologie. — Die historische Entwicklung der biologischen Wissenschaften. 1. Periode: Aristoteles, Galen, Albertus Magnus. 2. Periode: Die Zeit Vesals. 3. Periode: Die Zeit Linnés. 4. Periode: Die Zeit Schwanns und Darwins. — Allgemeine Biologie und Zellenlehre.

II. Die chemischen Bestandteile der Organismen: Die organischen Verbindungen. — Die einfachen Eiweißkörper. — Zusammengesetzte Eiweißkörper und verwandte Stoffe. — Die Kohlehydrate. — Die Fette. — Organische Synthesen.

III. Der Bau der Zelle: Definition der Zelle. — Gestalt und Größe von Zellen. — Das Protoplasma. — Der Bau des Cytoplasma. — Der Bau des Karyoplasma. — «Untergeordnete» Zellteile. — «Kernlose» Organismen? — Kristall und Zelle.

IV. Die Reizbarkeit der Zelle: Die Funktionen der lebendigen Zelle. — Die Reize und ihre Wirkungen. — Mechanische Reizwirkungen. — Chemische Reizwirkungen. — Thermische Reizwirkungen. - Photische und elektrische Reizwirkungen. — Tropismen. — Die Tropismentheorie. — Kritik der Tropismentheorie. — Reizwirkungen und mechanische Erklärungen.

V. Die Ernährung der Zelle: Ernährung und Stoffwechsel. — Stoffwechsel und Energiegesetz. — Amöben und weiße Blutkörperchen als Illustrationen des Stoffwechsels der Zelle. — Nahrungsaufnahme und Verdauung der Zelle. — Atmung der Zelle. — Zellprodukte. — Abhängigkeit des Stoffwechsels vom Cytoplasma und Karyoplasma. — Assimilation.

VI. Die Zellvermehrung: Freie Zellbildung und Zellteilung. — Die Kernsegmentierung in Pflanzenzellen. — Die Kernsegmentierung in Tierzellen. Das Centrosoma. — Gesetze der Kernsegmentierung und die Hypothese der Chromosomenindividualität. — Hypothesen über die «Mechanik» der Kernsegmentierung. — Die Kernzerschnürung.

VII. Die Fortpflanzung: Die Keimzellen. — Die Vereinigung der Keimzellen. — Die Keimbahn oder die erste Entwicklung der Keimzellen. — Die Phase der Synapsis und das Verschmelzen der Keimchromosomen. — Reduktionsteilung und Reifung phanerogamer Keimzellen. — Chromosomenverschmelzung und Reifeteilungen in tierischen Keimzellen. — Zusammenfassung. Konjugation bei Einzelligen. — Die Beziehung der Keimzellen zueinander (künstliche und natürliche Parthenogenese, Merogonie). — Der Hauptzweck der Vereinigung der Keimzellen. — Mendels Vererbungsgesetze und der Hauptzweck der Befruchtung.

VIII. Entwicklung der befruchteten Eizelle und ihre Ursachen: Der Furchungsprozeß und die Bildung der Keimblätter. — Das Determinationsproblem. — Der Furchungsprozeß und die Lebensmedien. — Der Furchungsprozeß und mechanische Gesetze. — Die äußere Promorphologie des Furchungsprozesses. —

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Positive Begründung der «epigenetischen Evolutionstheorie». — Weitere Tatsachen zur Begründung der epigenetischen Evolutionstheorie. — Die erbungleiche Kernsegmentierung und die «Direktive».

IX. Vererbungshypothesen: Ältere Hypothesen (Spencer, Darwin, Nägeli). — Neuere Vererbungshypothesen (de Vries, Roux, Weismann, O. Hertwig). — Kritische Bemerkungen.

X. Der Ursprung der Zelle: Verschiedene Ansichten. — Die tatsächliche Entstehung der Organismen. — Die Urzeugung und die moderne Zellenlehre.

Text- und Illustrationsproben.

Entwicklung der befruchteten Eizelle und ihre Ursachen[1].

§ 1. Der Furchungsprozeß und die Bildung der Keimblätter.

1. Sogleich nach der Befruchtung tritt die Eizelle in eine Periode intensivster Tätigkeit, die sich in der raschen Folge zweckmäßiger

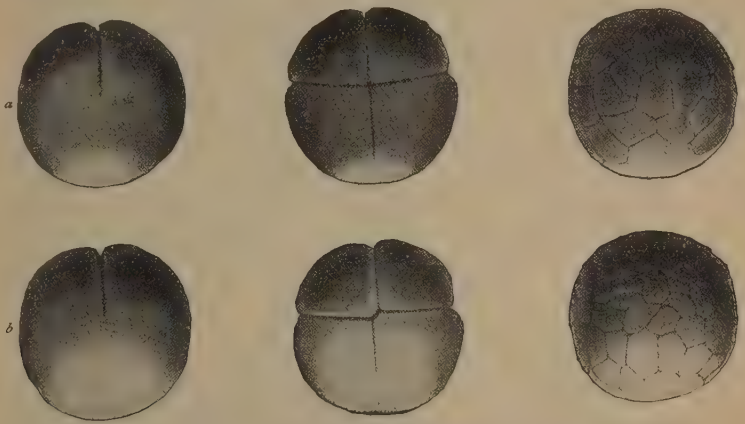


Bild 37. Drei Furchungsstadien von *Rana fusca*, jedes Ei einmal von vorn (*a*) und von hinten (*b*) gesehen. (Nach O. Schultze.)

Kernteilungen äußert. Man nennt diese Tätigkeit auch den Furchungsprozeß, weil jede Teilung mit der Entstehung einer Furche auf der Oberfläche des Eis beginnt. Ein günstiges Objekt zur Beobachtung dieser Vorgänge ist das Frosch- oder Krötenei, bei dem man die ersten Furchungen mit der Lupe verfolgen kann. Das Froschei ist kugelig von Gestalt und hat eine grauweiße und braunschwarze Polgegend. Unter normalen Verhältnissen ist die erstere . . .

[1] E. Korschelt und K. Heider, Lehrbuch der vergleichenden Entwicklungsgeschichte der wirbellosen Tiere, Jena 1902/1903, 1—247. E. Wasmann, Die moderne Biologie[3], Freiburg i. Br. 1906, 211—230. H. Driesch, Der Vitalismus, Leipzig 1905, 185 ff. O. Hertwig, Allgemeine Biologie[2], Jena 1906, 225 ff 462 ff. Th. H. Morgan, Regeneration, New York 1901. E. Korschelt, Regeneration und Transplantation, Jena 1907. Ferner die weiter unten zitierte Literatur.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Die historische Entwicklung der biologischen Wissenschaften.

§ 3. Zweite Periode: Die Zeit Vesals.

1. Mit den weltbewegenden Erfindungen und Entdeckungen der Neuzeit erwachte auch der Geist der biologischen Forschung aus seinem langen Winterschlaf. Der belgische Anatom Andreas Vesalius (geb. zu Brüssel 1514/1515) war der erste, der sich erfolgreich von der Autorität Galens frei machte und die Methode der Zergliederung und persönlichen Beobachtung an Stelle der toten Bücherinterpretation setzte. Vesal, dessen Familie aus Wesel stammte, studierte Anatomie zu Paris unter Jakob Sylvius (1478—1531), einem entschiedenen Anhänger Galens, der lieber annahm, daß der Bau des menschlichen Körpers sich geändert, als daß Galen sich geirrt habe. Die Leichen zum Zergliedern wußte sich Vesal unter mancherlei Abenteuern von den Kirchhöfen und den Verbrechergalgen zu besorgen. 22 Jahre alt wurde er Professor der Anatomie in Padua, und schon nach sieben Jahren veröffentlichte er sein in klassischem Latein geschriebenes Hauptwerk *De Corporis Humani Fabrica Libri septem* (Basel 1543). Viele Irrtümer des Galen wurden in diesem Werke, das durch ein merkwürdiges Zusammentreffen von Umständen . . .

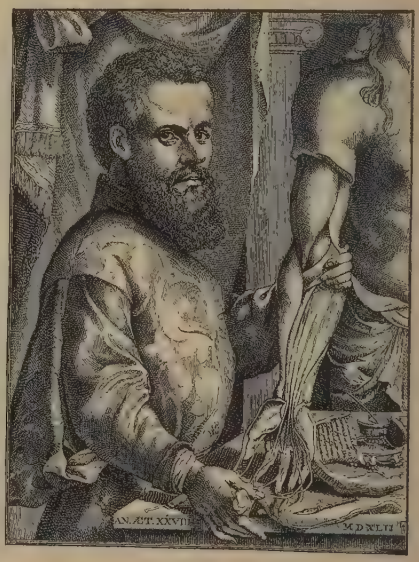


Bild 1. Andreas Vesalius.

[1] Vgl. Hyrtl, Lehrbuch der Anatomie des Menschen[18], Wien 1885, 55—75. Ferner M. Foster, Lectures on the History of Physiology during the 16th, 17th and 18th Centuries, Cambridge 1901.

Bestellzettel.

Unterzeichneter bestellt bei ... .

Buchhandlung in ....

Muckermann, Grundriß der Biologie. I. *M* 4.—
Dasselbe. Geb. in Leinw. *M* 4.60 (Freiburg, Herder.)

Ort und Datum: (Gefl. recht deutlich!) Name und Stand:

heit erwarten, aber keine trügerische Lügenhaftigkeit[1]. Wer an Gott glauben will, der muß zuerst für wahr halten, was seine Heiligen geschrieben haben[2]. Es wird betont, daß der Herr spricht, damit die Zuhörer die Worte Gottes, dessen Vorschriften nie vereitelt werden können, nicht einfach für Prophetenworte halten[3]. Wer in den heiligen Schriften erfahren ist, der wird in ihren Gesetzen und Zeugnissen Fesseln der Wahrheit finden, mit denen er die Gegner binden kann[4]. In der Heiligen Schrift eine Lüge anzunehmen, hält Hieronymus für einen Frevel[5]. Sie kann einfach nicht lügen[6]. Dieses Axiom erklärt denn auch, daß in den Werken unseres Gelehrten kurz und bündig die Rede ist von der veritas evangelii[7], dem verbum veritatis[8] oder endlich von der apostolica veritas[9].

2. Als Folgerung ergibt sich aus der absoluten Wahrhaftigkeit der Schrift, daß in ihr auch jeder Widerspruch ausgeschlossen ist. Was man im Alten Testament liest, das findet man auch im Neuen. Was im Evangelium steht, das stützt sich auf die Autorität des Alten Bundes. Zwischen beiden besteht kein Mißklang und keine Verschiedenheit[10]. Überhaupt kann es in der ganzen Schrift keinen Widerspruch geben, noch viel weniger kann ein einzelnes Buch mit sich selbst in Mißklang stehen, und am allerwenigsten kann es an ein und derselben Stelle ein und desselben Buches Ungereimtheiten geben. Wenn es also in der Apokalypse heißt, daß der Heiland in Sodoma und Ägypten gekreuzigt worden ist, so kann dies nur im übertragenen Sinne (spiritualiter) verstanden werden[11]. Gesetz und Propheten, im fraglichen Falle

---

[1] M. 24, 826, in Ir 23, 28 f. [2] M. 26, 609, in ep. ad Phm v. 4 ff.
[3] M. 25, 293, in Ez 30, 1 ff.
[4] M. 22, 714, ep. 78 ad Fabiolam c. 2 XXVIII.
[5] M. 25, 1238, in Nah 1, 9. [6] M. 24, 885, in Ir 31, 35 f.
[7] M. 26, 351, in ep. ad Gal 3, 5.
[8] M. 26, 456, in ep. ad Eph 2, 13.
[9] M. 23, 230, adv. Iov. 1, c. 13.
[10] Nihil in eis dissonum, nihil diversum est (M. 22, 366, ep. 18 ad Damas. c. 7).
[11] M. 22, 486 f, ep. 46 ad Marcellam c. 6.

Exodus und Ezechiel, oder besser gesagt Gott, der an beiden Orten gesprochen hat, kann sich nicht widersprechen. Er kann nicht an einem Orte verbessern, was er eventuell an einer andern Stelle fälschlich behauptet hat[1]. Überhaupt würde es einen abgeschmackten und abgestumpften Geist verraten, wenn man an den Worten des Herrn etwas verbessern wollte[2]. Gelegentlich einer Schwierigkeit beantwortet Hieronymus die von ihm gestellte Frage: „Widerspricht sich der Apostel?" kurzweg mit einem „durchaus nicht"[3]. Wo auch nur immer der Anschein vorhanden ist, als enthalte die Heilige Schrift einen Widerspruch oder einen Irrtum, weist Hieronymus den Gedanken an einen solchen prinzipiell a limine ab.

3. In seinen Schriften bringt ihn sein Axiom nicht selten in Verlegenheit, wenn es gilt, Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, welche bereits zu seiner Zeit eine crux interpretum waren. Jedoch weiß er sich stets zu helfen, wenn die Erklärung auch noch so geschraubt ist. Aber niemals sucht er sich zu retten durch die Annahme eines Irrtums, obwohl dies nicht selten die einfachste Art gewesen wäre, der Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen. Bei der Wichtigkeit der Stellungnahme des hl. Hieronymus zu dieser Frage gerade in unsern Tagen wird es sich nicht umgehen lassen, die einzelnen Lösungsversuche näher zu betrachten, zumal dem oberflächlichen Beobachter sein Verhalten zweideutig und schwankend erscheinen könnte.

Im Galaterbrief sagt der Apostel: „Wenn ihr beschnitten werdet, dann nützt euch Christus nichts." Im Römerbrief dagegen heißt es: „Denjenigen, welche das Gesetz beobachten, nützt die Beschneidung." Der scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß der erste Brief an Heidenchristen gerichtet ist, denen das Joch des Gesetzes nach dem Apostelkonzil nicht auferlegt werden soll. Der zweite Brief zählt unter den

[1] M. 25, 169, in Ez 18, 1 f.
[2] M. 22, 431, ep. 27 ad Marcellam c. 1.
[3] M. 23, 283, adv. Iov. 2, c. 2.

Adressaten auch Judenchristen, auf welche schonende Rücksicht zu nehmen war[1]. Zwischen dem Kolosser- und Epheserbrief bzw. dem vierten Psalm scheint es auch an Übereinstimmung zu fehlen. Hier heißt es „irascimini", dort „deponite iram". Die Schwierigkeit hebt sich, wenn man die auch bei den Philosophen gebräuchliche doppelte Bedeutung von ira ins Auge faßt[2].

Auch das apologetische Interesse fordert ab und zu die Betonung der Irrtumslosigkeit. Denn gottlose Menschen, wie Celsus, Porphyrius und Julianus, beschuldigen die Evangelisten falscher Angaben[3]. Julianus macht darauf aufmerksam, daß Matthäus Joseph zum Sohne Jakobs, Lukas dagegen zum Sohne Helis macht. Doch der Heide kennt den Schriftgebrauch nicht. Beides ist richtig; der eine ist der natürliche, der andere der legale Vater[4].

Es finden sich Fälle, in denen Hieronymus das Prinzip der Widerspruchslosigkeit überspannt. Wenn nach dem vierten Evangelium Jesus selbst das Kreuz trug, nach Matthäus dagegen Simon von Cyrene dazu gezwungen wurde, dann handelt es sich um zwei sukzessive Handlungen, so daß jeder Evangelist im Rechte ist[5]. — Wenn Matthäus mit dem Geschlechtsregister Jesu anfängt, so verträgt sich dies doch mit den Worten des Propheten Isaias: „Generationem eius quis enarrabit?" Im einen Fall ist seine göttliche Herkunft ins Auge gefaßt, im andern handelt es sich um die Menschwerdung[6].

Andere Schwierigkeiten werden durch den Zeitunterschied aus dem Wege geräumt. Marcella hatte um Aufklärung gebeten, warum Maria Magdalena nach Johannes den Herrn nicht berührte, während nach Matthäus anzunehmen ist, daß sie es wohl getan hat. Die Lösung ist folgende. Das Verbot „noli me tangere" hatte nur so lange Gültigkeit, als Maria

[1] M. 26, 394 f, in ep. ad Gal 5, 2.
[2] M. 26, 510, in ep. ad Eph 4, 26.
[3] M. 22, 575, ep. 57 ad Pammach. c. 9.
[4] M. 26, 23, in Mt 1, 16. [5] M. 26, 209, in Mt 27, 32.
[6] M. 26, 21, in Mt 1, 1.

ungläubig war und Jesus für den Gärtner hielt; als sie ihn aber anbetete, hörte es auf zu bestehen. Zugleich weist Hieronymus als Parallele hin auf eine andere Tatsache. Nach einem Evangelisten schmähte nur ein Schächer, nach einem andern lästerten beide den Heiland[1]. Bei einer andern Gelegenheit wird dieses Beispiel noch weiter ausgeführt. Zuerst waren beide beteiligt, dann aber habe sich einer infolge der eintretenden Naturereignisse bekehrt[2]. Hierbei übersieht der gelehrte Exeget ganz, daß alle die Wunder sich nach Jesu Tod abspielen, während die Bekehrung, wie aus dem zweiten Kreuzeswort hervorgeht, bereits vorher vollendet war. — Wenn nach Lukas (9, 28) der Herr die Apostel am achten Tage auf einen hohen Berg führt, nach Matthäus (17, 1) dagegen nach sechs Tagen, so erklärt sich dies sehr einfach. Hier werden nur die von beiden Endterminen eingeschlossenen Tage gerechnet, dort wird der erste und letzte Tag mitgezählt[3]. — Auch bezüglich der Auferstehung des Herrn scheint ein Zwiespalt in der Zeitbestimmung zu bestehen. Matthäus läßt Maria Magdalena den Auferstandenen am Abend des Sabbats sehen; Johannes berichtet dagegen, daß sie am Sonntag in aller Frühe weinend neben dem Grabe stand. Es darf nun ja nicht angenommen werden, daß der Vorstellungsinhalt bei beiden Evangelisten divergiere. Sie haben nur dieselbe Zeit, nämlich die Zeit der Mitternacht und des Hahnenschreies, mit verschiedenen Namen belegt. Durch „vespere sabbati“ will Matthäus nicht den Beginn der Nacht bezeichnen, sondern der Herr erschien Magdalena tief in der Nacht, als sie zum großen Teile vorüber war und bereits die Morgenröte herannahte. Anderseits schwächt Johannes sein „una autem sabbati“ ab durch den Zusatz: „als noch Finsternis herrschte“. Beide geben also dieselbe Stunde an, nämlich

[1] M. 22, 588, ep. 59 ad Marcellam c. 4.

[2] M. 26, 211, in Mt 27, 44.

[3] M. 26, 121, in Mt 17, 1; Anecd. Mareds. III 2, 348. In der Homilie zum Markusevangelium (tract. in Mc 9, 1—7) findet sich jedoch ein Irrtum. Statt Lukas wird hier dem Matthäus die Achtzahl zugeschrieben.

Mitternacht und die Zeit des Hahnenschreies, der eine legt aber mehr den Nachdruck auf den End-, der andere auf den Anfangstermin. Übrigens hat Hieronymus noch ein Hinterpförtchen. Nach seiner Meinung hat der Übersetzer statt des hebräischen Wortes mit der Bedeutung sero „vespere" gesetzt, so daß wir eigentlich lesen müssen: „spät am Sabbate".

Dieselbe Divergenz besteht übrigens auch zwischen Matthäus und Markus. Dieser berichtet ebenfalls, daß der Herr am Sonntag in der Frühe Magdalena erschienen ist. Wenn beide Berichte authentisch sind, dann müssen sie beide wahr sein. Die Erklärung bietet die richtige grammatische Beziehung der Zeitbestimmungen. Markus schreibt nämlich: „Cum autem surrexisset una sabbati mane apparuit Mariae Magdalenae." Nach surrexisset muß beim Lesen eine Pause gemacht werden. Dann ergibt sich folgender Sinn: „Als er auferstanden war (‚am Abend des Sabbats' nach Matthäus), da erschien er am Sonntag in aller Frühe Maria Magdalena" (nach Markus). Es darf also una sabbati nicht auf surrexisset bezogen werden. Sollte diese Lösung nicht befriedigen, dann steht ihm in diesem Falle noch eine andere zur Verfügung. Man entgeht der Schwierigkeit am bequemsten, wenn man Mc 16, 9—20 einfach fallen läßt, da dieser Passus sehr schlecht bezeugt ist; denn er fehlt in den meisten griechischen Handschriften [1].

Bei der Beurteilung einer biblischen Stelle ist überhaupt die Verschiedenheit der Zeiten und Personen zu berücksichtigen. Tut man dies, dann haben beide Sprüche ihre Berechtigung: „Ne respondeas stulto secundum stultitiam suam, ne similis fias", und „responde stulto secundum stultitiam suam, ne sibi sapiens esse videatur". Auf keinen Fall darf man, wie die Septuaginta, etwas auslassen, weil es im Widerspruch mit andern Stellen zu stehen scheint. Es ist besser, in den göttlichen Büchern alles zu überliefern, was gesagt ist, auch wenn man den Grund nicht einsieht, als etwas zu tilgen,

[1] M. 22, 986 ff ep. 120 ad Hedibiam c. 3—4.

was man nicht versteht. Die Folge eines solchen Prinzips wäre, daß man noch vieles entfernen müßte, was unverständlich ist und über den menschlichen Geist hinausgeht[1].

Zwischen Galaterbrief und Apostelgeschichte scheint ein Widerspruch zu bestehen bezüglich einer geschichtlichen Tatsache, zu dessen Lösung Hieronymus wiederum verschiedene Wege vorschlägt. Paulus berichtet, daß er nach seiner Bekehrung nicht nach Jerusalem kam zu den Aposteln, sondern daß er nach Arabien ging, von hier nach Damaskus zurückkehrte und sich erst nach dreijährigem Aufenthalte dortselbst nach Jerusalem begab, um Petrus aufzusuchen. Lukas dagegen berichtet, daß Paulus infolge seiner Wirksamkeit sich in Damaskus gefährdet sah, floh und nach Jerusalem kam, um mit den Jüngern Beziehungen anzuknüpfen. Wie ist nun hier der scheinbare Widerspruch zu lösen? Lukas will sagen, daß Paulus nach Jerusalem kam, wie in irgend eine andere Stadt, ohne aber zu den Aposteln zu gehen und sich von ihnen unterrichten zu lassen. Wir müssen uns dann weiter denken, daß er von Jerusalem nach Arabien und dann wiederum nach Damaskus zog, um nach dreijährigem Verweilen von hier aus den Petrus in Jerusalem aufzusuchen. Ein anderer Ausweg besteht darin, daß wir annehmen, Paulus reiste nach seiner Taufe gleich nach Arabien und kehrte nach Damaskus zurück, um drei Jahre dort zu bleiben. Dann erst sei seine nächtliche Flucht im Korbe und seine Abreise nach Jerusalem erfolgt. Diese letztere Annahme vorausgesetzt, hat Lukas in seinem Berichte einfach den arabischen Aufenthalt ignoriert, weil sich während desselben nichts ereignete, was für die apostolische Tätigkeit von Belang ist[2]. Der Hagiograph ist also nicht verpflichtet, in einer historischen Schilderung alle Momente vorzuführen, er darf sich vielmehr auf jene beschränken, die für den Zweck seiner Darstellung erforderlich sind.

---

[1] M. 25, 25 f, in Ez 1, 13 f.

[2] M. 26, 327 ff, in ep. ad Gal 1, 17.

Zu allem Überfluß bietet Hieronymus auch noch eine dritte, allegorische Lösung des Problems.

Allerdings fehlt es nicht an Stellen in der Heiligen Schrift, bei denen es selbst einem hl. Hieronymus schwer wird, eine Versöhnung mit der Wahrheit herbeizuführen. Besonders empfindlich drückt ihn seine Ohnmacht, solange er sich noch nicht entschieden hatte über seine endgültige Stellungnahme zur Septuaginta. So bezeichnet er selbst in seinem 382—384 an Papst Damasus gerichteten Antwortschreiben, der über einige apologetische Schwierigkeiten Aufklärung wünschte, manches als unlösbar[1]. Er zählt auch eine Reihe von Fällen auf. Methusalem hat fünfzehn Jahre nach der Sintflut gelebt und war doch nicht mit Noe in der Arche. Gott drohte dem Abraham für seine Nachkommenschaft eine vierhundertjährige Gefangenschaft an, während nach dem Exodus der Auszug nach einem Aufenthalt von 430 Jahren vor sich ging. Agar trug den achtzehnjährigen Ismael wie einen Säugling auf ihren Schultern, obwohl eine solche Annahme lächerlich ist. Roboam, Salomons Sohn, trat im 41. Lebensjahre die Herrschaft an. Sein Vater hatte im Alter von zwölf Jahren den Thron bestiegen, den er vierzig Jahre lang einnahm. Es müßte also, was doch unmöglich ist, Salomon im elften Jahre einen Sohn gehabt haben[2].

Das „unlösbar" ist aber nicht absolut zu nehmen, sondern Hieronymus schreibt, daß die angeführten Beispiele nur scheinbar Schwierigkeiten bereiten und nur auf den ersten Blick[3]. Gibt er doch selbst an andern Stellen die eine oder andere Lösung. Einige Jahre später fragt Hieronymus in dem

[1] Die Übersetzung „unlösliche Widersprüche", welche Zöckler (Hieronymus 430 A. 1) bietet, hat bereits Dausch (Die Schriftinspiration 74) gewürdigt.

[2] M. 22, 456 f, ep. 36 ad Damas. c. 10.

[3] Hoc vero problema cum legissem, coepi mecum tacitus aestuare et e vestigio Genesim, Exodumque percurrens, reperi loca in quibus scripta sunt, quae videntur facere quaestionem. Ac primo aestimabam spiritualibus spiritualia comparans indissolubilia esse sicut et multa sunt alia (M. 22, 456, ep. 36 ad Damas. c. 10).

387 [1] angefertigten Kommentar zum Titusbrief: „Was hat es überhaupt für einen Zweck, zu wissen, wie viele Jahre Methusalem gelebt hat, in welchem Lebensalter Salomon eine Gattin genommen hat, damit man nicht etwa glauben möge, Roboam sei geboren, als sein Vater elf Jahre alt war? Es gibt noch manches derart, dessen Erklärung schwierig ist wegen der Verschiedenheit der Bücher und der eingeschlichenen Irrtümer, indem allmählich aus fehlerhaften Exemplaren fehlerhaft abgeschrieben wurde.“ [2] Hier ist also von Hieronymus selbst unter Bezugnahme auf zwei der oben erwähnten „unlöslichen“ Schwierigkeiten auf den Weg hingewiesen, der zu ihrer Lösung führen kann. Und was hier für zwei Beispiele ausdrücklich ausgesprochen ist, dürfte überhaupt Geltung haben, wo es sich um Zahlenprobleme handelt. Wenn er aber später (398) einsehen muß, daß Urtext und Übersetzung miteinander übereinstimmen, da kann die Schwierigkeit nicht in der Textesüberlieferung, sondern nur im Sinne liegen. Ehe er aber einen Irrtum beim Hagiographen zuläßt, hält er es eher für möglich, daß der elfjährige Salomon einen Sohn gezeugt hat. Denn die Schrift berichtet noch manches andere, was unglaublich scheint und doch wahr ist. Die Natur kann nun einmal dem Herrn der Natur keine Vorschriften machen, und das Gefäß kann nicht zum Töpfer sagen: „Warum hast du mich so oder so gemacht?“ Und zum Beweise führt er ein ähnliches Vorkommnis an, von dem er gehört haben will [3].

Auch auf die Methusalemfrage kommt er anderwärts zurück. In den hebräischen und samaritanischen Büchern macht das Alter dieses Mannes keine Schwierigkeit mehr, da er nach den dortigen Angaben im Sintflutjahr stirbt [4].

Daß Agar den Ismael trug, steht nur im griechischen Text, und zwar ist dies eine Folge der etwas schwierigen

[1] Siehe G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg 1897, 276.

[2] M. 26, 596, in ep. ad Tit 3, 9.

[3] M. 22, 673 f, ep. 72 ad Vitalem c. 2.

[4] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 10 f.

hebräischen Konstruktion. Als aber Hieronymus mit dem Urtext bekannt wurde, machte er den Knaben nicht mehr zum Objekt des Verbums שִׂים, sondern נָתַן, weil es nicht angeht, daß ein Jüngling noch auf dem Nacken seiner Mutter saß[1]. Ob diese Konstruktion richtig ist, darauf kommt es für unsern Zweck nicht an, sondern darauf, ob Hieronymus sie für richtig hielt[2]. Auch die von ihm herrührende Übersetzung des Verses in der Vulgata zeigt uns seine Auffassung des Hebräischen. Es ist deshalb nicht zu rechtfertigen, wenn Grützmacher schreibt: „Hieronymus weiß sich nicht anders zu helfen, als diesen Widerspruch dadurch zu lösen, daß Abraham Brot und Wasserschlauch der Agar auf die Schultern legte und ihr dann den Jüngling an die Hand gab.“[3] Hieronymus hat also selbst eine Lösung der aufgezählten „unlösbaren“ Fälle gegeben bis auf den aus Exodus[4]. Daß Hieronymus in seinen Werken auf diese Schwierigkeiten teilweise sogar wiederholt zurückkam, zeigt, wie sehr er sich ihre Lösung angelegen sein ließ. Es ist also falsch, wenn Grützmacher schreibt: „Lange haben diese Zweifel Hieronymus nicht gequält, dazu war er eine zu oberflächliche Natur.“[5] Auch bei einer andern Gelegenheit wird er dem großen Kirchenlehrer nicht gerecht. Es handelt sich um die Beurteilung eines von Damasus vorgelegten Kasus, an den Hieronymus die genannten Schwierigkeiten anschließt. „Wie kommt es“, hatte der Papst gefragt, „daß Gott zu Abraham spricht, in der vierten Generation werden die Israeliten aus Ägypten wegziehen, während Moses später schreibt, daß die

[1] Ebd. 31 f.

[2] Rahmer (Die hebräischen Traditionen 33) hält unter Berufung auf jüdische Kommentatoren diese Konstruktion für zulässig.

[3] Grützmacher, Hieronymus II 65. In manus tradere dürfte mit „an die Hand geben“ falsch übersetzt sein. Der Ausdruck ist ein Pleonasmus für tradere (übergeben), das sich in der Vulgata Gn 21, 14 findet.

[4] M. 22, 457, ep. 36 ad Damas. c. 11 will Hieronymus den Fall aus Ex, den er c. 10 angeführt hat, wie es scheint, per analogiam lösen.

[5] Grützmacher a. a. O. I 211.

Israeliten in der fünften Generation Ägypten verließen?" Der Ausweg aus diesem Dilemma stützt sich auf den Grundsatz: „Wenn die Schrift sich zu widersprechen scheint, so sind doch beide Aussagen wahr, da sie verschieden sind." Mit dem Geschlechtsregister Levis stimmt die Zahl fünf überein, zu dem des Juda hingegen paßt die Ziffer vier. Wer mit dieser Lösung nicht einverstanden ist, wird auf den Urtext verwiesen, in welchem die Schwierigkeit nicht bestehe[1], und den Aquila gut übersetzt habe. Ihm folgt daher Hieronymus in der Übersetzung von Ex 13, 18. Diese Lösung scheint Grützmacher[2] zu übersehen, so daß also Hieronymus nicht immer auf „diesen Auslegungskanon" angewiesen ist. Hierunter ist nämlich die Kunst zu verstehen, „die scheinbar dasselbe aussagenden Schriftstellen so auszulegen, daß sie beide etwas Verschiedenes berichten".

Um die Wahrheit der biblischen Berichte zu retten, führt unser Exeget auch in einem Falle einen sehr gekünstelten Grund an. Nach Gn 12, 4 war Abraham 75 Jahre alt, als er Haran verließ. Er wurde geboren in Chaldäa, als sein Vater 70 Jahre alt war. Dieser starb noch, ehe Abraham aus Haran wegzog, im Alter von 205 Jahren. Es lägen also 135 Jahre zwischen Abrahams Geburt und Thares Tod. Über diese Schwierigkeit setzt sich Hieronymus mit einer allegorischen Erklärung hinweg. Die Lebensjahre datieren erst von seiner Befreiung aus dem götzendienerischen Lande und der Verehrung des wahren Gottes[3].

Nicht minder sonderbar ist die Lösung eines andern Falles. Im Matthäusevangelium ist der Geburtsort des Heilandes in der Antwort, welche die Schriftgelehrten dem Herodes gaben, verschieden von der Angabe des Michäas. Der Evangelist stimmt weder mit dem hebräischen noch mit dem Septuagintatext überein. Aber Matthäus will gar nicht den Propheten zitieren, sondern die Stelle so angeben, wie sie von den

[1] M. 22, 457 f, ep. 36 ad Damas. c. 12. [2] Hieronymus I 211 f.
[3] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 19 f.

Schriftgelehrten vorgetragen wurde, um dadurch ihre Gleichgültigkeit gegen das Schriftstudium zu brandmarken. Es ist völlig unangebracht, wenn Zöckler[1], auf diese Erklärung sich stützend, Hieronymus zum Vertreter eines laxen Inspirationsbegriffes macht. Zwar registriert er auch die Meinung anderer, wonach sich bei Zitaten aus dem Alten Testament ins Neue Testament Irrtümer einschlichen, selbst solche, die den Sinn, nicht nur die Anordnung der Worte änderten[2]. Aber Hieronymus nimmt ein solches System nicht in Schutz, vielmehr stellt er diese Ansicht der eigenen schroff gegenüber durch „sunt autem qui asserant".

Von einem andern Versehen an derselben Stelle des Matthäusevangeliums nimmt er an, daß die erste Niederschrift des Evangelisten mit dem Hebräischen übereinstimmt. Es liegt ein dem Abschreiber anzurechnender Verstoß vor[3]. Überhaupt findet eine ganze Reihe von Fällen ihre Erklärung in der Leichtfertigkeit und Flüchtigkeit der Abschreiber. Hieronymus konstatiert mit Eusebius in der Überarbeitung der Chronik, daß sich in den hebräischen Kodizes andere, von den gewohnten verschiedene Jahreszahlen vorfinden. Während Eusebius nur die Tatsache feststellt, schiebt unser Kirchenvater ausdrücklich den Übersetzern die Schuld zu[4]. Auch anderwärts wird hingewiesen auf die große Menge von Widersprüchen und Verwechslungen bei Zahlenangaben, besonders in der Geschichte der Reiche Juda und Israel, welche gleichfalls den Abschreibern zur Last fallen[5]. Ähnlich sind viele hebräische Namen in den griechischen und lateinischen Handschriften in barbarischer Weise verstümmelt. Die Schuld tragen nicht die Siebzig, denn sie waren inspiriert und haben nur Wahres übersetzt, wohl aber die Abschreiber, die aus fehlerhaften Vorlagen auch noch fehlerhaft abschrieben[6].

---

[1] Hieronymus 189 f. [2] M. 25, 1196 f, in Mich 5, 2.
[3] M. 26, 26, in Mt 2, 5. [4] M. 27, 44, Chron. Eus.
[5] M. 22, 676, ep. 72 ad Vitalem c. 5.
[6] M. 29, 402, praef. in Paralip. iuxta LXX interpr.

Eine Schwierigkeit, welche Hieronymus des öfteren beschäftigt, bereitet der Evangelist Markus (1, 2), wo er ein aus Malachias und Isaias zusammengesetztes Zitat letzterem allein zuschreibt. Die Abschreiber sollen einfach, wie sich auch sonst ähnliche Einschiebungen nachweisen lassen, das Wort Isaias eingefügt haben. Subsidiär fügt er noch eine andere Lösung bei. Die verschiedenen Schriftzeugnisse sind zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt worden [1]. Eine dritte, viel umständlichere gibt Hieronymus in einer Homilie über den betreffenden Passus. Er betont, daß das Zitat in der von Markus angegebenen Form weder in der Septuaginta noch in der hebräischen Bibel vorkommt. Wie ist dies möglich, da doch die Evangelisten im Heiligen Geiste gesprochen haben und Markus zudem noch ein Schüler Petri ist? Hieronymus ist um so eifriger auf eine plausible Lösung bedacht, da Porphyrius unter Bezugnahme auf diese Stelle den Evangelisten Unkenntnis sowohl der Profanliteratur als auch der göttlichen Bücher vorwirft. Aus dieser Zwangslage führt folgender Ausweg. Die Worte „wie bei Isaias geschrieben steht" beziehen sich nur auf die Stelle „vox clamantis" etc. Der Evangelist will vorausschicken, daß Johannes der Täufer diese Stimme des Rufenden ist, über den Malachias geweissagt hat „Ecce mitto angelum" etc. Er will diesen aber nicht mit seinen eigenen Worten, sondern mit denen des Propheten einführen [2]. Gerade dieses Beispiel zeigt uns, welche Anstrengungen Hieronymus macht, um die völlige Irrtumslosigkeit der Bibel zu retten. Hätte er diese nicht als Prinzip festgehalten, dann wäre wahrlich die einfachste und natürlichste Lösung gewesen, dem Evangelisten einen Irrtum unterlaufen zu lassen.

Ein anderes Versehen, welches sein Dasein der Schuld der Abschreiber verdankt, findet sich Mt 13, 35. Hier wird Isaias ein Zitat zugeschrieben, welches Hieronymus bei diesem Pro-

[1] M. 26, 29, in Mt 3, 3.

[2] Anecd. Mareds. III 2, 319 f, tract. in Mc 1, 1—12.

pheten nicht verifizieren konnte. Wohl findet es sich im 77. Psalm, der von Asaph verfaßt ist. Dieser Name stand auch anfangs bei Matthäus. Aber die Urkirche war aus unerfahrenen Heiden entstanden, denen der Prophet Asaph — nicht nur David, sondern alle, die Psalmen geschrieben haben, sind Propheten — unbekannt war. Sie wollten den Irrtum ausmerzen, ohne zu ahnen, daß sie auf diese Weise erst einen Irrtum schufen. Auch diese Stelle hatte Porphyrius für seine Zwecke mißbraucht[1]. In der Homilie über den 77. Psalm macht Hieronymus nach Zurückweisung des Porphyrius noch auf zwei andere Beispiele aufmerksam, die uns die Flüchtigkeit der Abschreiber verraten. Nach Markus wurde der Heiland um die dritte Stunde gekreuzigt, bei Matthäus und Johannes um die sechste. Es liegt aber kein Widerspruch, sondern ein Versehen der Abschreiber vor. Dasselbe ist der Fall, wenn bei Matthäus die Weissagung über den Verräterlohn des Judas dem Jeremias statt Zacharias zugewiesen wird[2]. Im Matthäuskommentar bringt Hieronymus den letztgenannten Fall ebenfalls zur Sprache, ohne ihn endgültig zu lösen. Eine Möglichkeit aber will er nicht gelten lassen. Es war ihm eine apokryphe, unter Jeremias' Namen zirkulierende Schrift von einem Nazaräer gegeben worden, in welcher der von Matthäus gebrauchte Passus wörtlich sich vorfand. Trotzdem neigt er der Ansicht zu, daß der Apostel Zacharias zitiert hat, wenn auch nicht wortgetreu, sondern nur sinngemäß[3]. Es frappiert auf den ersten Blick, daß Hieronymus den so bequemen Lösungsversuch nicht annimmt. Der apokryphe Charakter dieser Schrift kann nicht für ihre Ablehnung als Quelle maßgebend gewesen sein, denn dies widerspricht seinen sonstigen Anschauungen. Wahrscheinlich hielt er es für unvereinbar mit dem Prinzip der Irrtumslosigkeit, wenn der

[1] M. 26, 92, in Mt 13, 35; Anecd. Mareds. III 2, 59 ff, tract. de Ps 77; „mihi videtur . . . ita editum" im Komm. zu Mt, entschiedener: in tract. de Ps 77.

[2] Anecd. Mareds. III 2, 60 f, tract. de Ps 77.

[3] M. 26, 205, in Mt 27, 9 f.

Evangelist eine nicht von Jeremias verfaßte Schrift diesem Propheten zugewiesen hätte. — Wenn die Vulgata von Loths Schwiegersöhnen spricht, obwohl der jungfräuliche Charakter derselben betont wird, so ist die Ursache ein Übersetzungsfehler; denn im Originaltext steht für Schwiegersohn Bräutigam [1].

Ebenfalls wird auf einen Schreibfehler zurückgeführt, daß Matthäus den Vater des ermordeten Zacharias nicht Joiadas, sondern Barachias nennt. Im Nazaräerevangelium, das Hieronymus eine Zeitlang für den Urmatthäus hielt [2], wird nämlich der Ermordete Sohn des Joiadas genannt. Auch eine allegorische Deutung hilft über die Schwierigkeit hinweg. Es soll gezeigt werden, daß es sich um einen Gesegneten des Herrn handelte [3].

Übrigens ist die mystische Erklärung als Aushilfe oft willkommen. Das Evangelium Christi kann von Natur nicht anders als wahr sein. Wer aber nur dem Buchstaben folgt, kann leicht die Wahrheit verdrehen [4]. Zacharias weissagt von Christus, daß er in Sion einziehen wird „sedens super asinam et pullum filium subiugalis". Es wäre nun lächerlich, anzunehmen, der Heiland habe mit je einem Beine auf einem der Tiere gesessen. Da die historische Erklärung unmöglich ist, so müssen unter den beiden Tieren die Synagoge und das Heidenvolk verstanden werden [5].

Nicht selten läßt sich Hieronymus Übertreibungen zu Schulden kommen, wenn ihn sein sanguinisches Temperament mit fortreißt. So macht es denn auch den Eindruck, daß er das Prinzip der Irrtumslosigkeit und Wahrhaftigkeit zu sehr urgiert in seinem Kommentar zum Epheserbrief. In diesem Schreiben bezeichnet sich Paulus als den niedrigsten unter

---

[1] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 29.

[2] Vg. Schade, Hieronymus und das hebr. Mt-Original (Bibl. Zeitschrift VI [1908]) 346 ff.

[3] M. 26, 173 f, in Mt 23, 35 f. [4] M. 26, 319, in ep. ad Gal 1, 6.

[5] M. 26, 147, in Mt 21, 4 f; Anecd. Mareds. III 2, 355, tract. in Mc 11, 1—10.

allen Heiligen. Hieronymus glaubt nicht, daß der Apostel im tiefsten Herzensgrunde diese Meinung von sich selbst hat. Einerseits verrät ein solcher Ausspruch zwar große Demut, anderseits ist es aber eine große Lüge, anders im Herzen zu denken, als mit der Zunge zu reden. Es muß deshalb eine Erklärung gefunden werden, nach welcher Paulus der niedrigste aller Heiligen ist, ohne daß seine apostolische Würde zu Schaden kommt[1].

Es dürfte wohl nicht zu viel behauptet sein, wenn aus den Grundsätzen, die Hieronymus aufstellt, und aus dem Eifer, welchen er bei der Versöhnung von Dissonanzen entwickelt, als Endresultat konstatiert wird, daß Irrtum und Lüge aus der Heiligen Schrift ausgeschlossen sind. Und wenn Zöckler trotz der theoretisch aufgestellten Sätze von der inneren Widerspruchslosigkeit und Untrüglichkeit der Schrift Hieronymus an der Hand mehrerer Beispiele einem ziemlich laxen Inspirationsbegriff huldigen läßt[2], so übersieht er dabei, daß dieser für die meisten Beispiele auch eine Lösung beibringt. In der Tat findet sich unter den angeführten Fällen kein einziger, welcher für Zöcklers Theorie spricht, es müßte denn sein, daß wir an jene denken, welche Hieronymus in seinem Briefe an Pammachius „über die beste Art zu übersetzen" vorbringt.

4. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Schrift bei oberflächlicher Betrachtung uns den heiligen Kirchenlehrer als Vertreter einer Richtung zeigt, welche positive Irrtümer in der Bibel zuläßt. Er gibt zu, daß in dem bereits erwähnten Falle der Apostel statt Zacharias Jeremias gesetzt hat. Ohne Erklärung des Irrtums weist er aber sofort die Annahme eines solchen ab[3]. Weiter wird erwähnt, daß Matthäus nach der klugen Ansicht[4] gewisser Leute sich eines

[1] M. 26, 482, in ep. ad Eph 3, 8 f.

[2] Zöckler, Hieronymus 430 A. 1.

[3] Accusent apostolum falsitatis . . . et quod his maius est, erret in nomine, pro Zacharia quippe Ieremiam posuit. Sed absit hoc de pedissequo Christi dicere (M. 22, 573, ep. 57 ad Pammach. c. 7).

[4] Ironisch.

Verstoßes schuldig machte, weil er Prophetenworte Gott in den Mund legte. Statt „percute pastores“ bei Zacharias lesen wir nämlich beim Evangelisten „percutiam pastores“. Ferner betont Hieronymus in der Weissagung über Bethlehem als Geburtsort Jesu auffallend den Unterschied zwischen dem hebräischen Prophetentext, der Septuaginta und der evangelischen Überlieferung. In diesem Briefe führt er es auch auf Markus zurück, wenn das bereits erwähnte, aus Malachias und Isaias geschöpfte Zitat diesem allein zugeschrieben wird. Ebenso hat Markus die Episode von den Schaubroten aus der Geschichte Davids in die Zeit des Hohenpriesters Abiathar verlegt, statt wie Samuel in die Abimelechs. Am stärksten fällt hier ins Gewicht ein Passus aus der Rede des Diakons Stephanus[1], welcher nicht in Einklang steht mit den Angaben der Genesis. Abraham hat die Höhle nicht von Emor, sondern von dem Sohne Seors, Ephron, erhalten; er ist auch nicht in Sichem, sondern in Hebron begraben, die zwölf Patriarchen nicht in Arboch, sondern in Sichem. Endlich hat nicht Abraham den Acker gekauft, sondern Jakob. Allerdings deutet Hieronymus auf eine Lösung dieser Frage hin, doch will er sie vorläufig noch aufschieben. Freilich kann unter dieser Bemerkung seine Verlegenheit sich verborgen halten[2].

Erlauben uns nun die angeführten Beispiele den Schluß, daß Hieronymus tatsächlich Irrtümer in der Bibel angenommen hat? Die Antwort ist ein entschiedenes Nein. Sonst müßten wir annehmen, daß er selbst seine angeführten, klar ausgesprochenen Grundsätze umstößt. Ferner verwahrt er sich in diesem Briefe des öfteren gegen den Vorwurf, die biblischen Schriftsteller des Irrtums zu zeihen; denn dies wäre gottlos und Sache eines Celsus, Porphyrius und Julianus[3]. Zum Teil handelt es sich ja auch um Fälle, von welchen er selbst an anderer Stelle den Nachweis geführt hat, daß sie frei von Irrtum sind. Es darf auch nicht vergessen werden,

[1] Apg 7, 15 f. [2] M. 22, 572 ff, ep. 57 ad Pammach. c. 7—10.
[3] M. 22, 575, ep. 57 ad Pammach. c. 9.

daß es sich hier um die einzige Schrift handelt, welche den hl. Hieronymus als Vertreter der Irrtumstheorie hinstellen könnte. Die Erklärung dieser Erscheinung gibt der Zweck des Briefes. Von Rufin war gegen den ehemaligen Freund der Vorwurf der Fälschung erhoben worden, weil eine Übersetzung eines Briefes zu frei ausgefallen war. Hieronymus sucht nun den Nachweis zu führen, daß es bei einer Übersetzung nicht auf die Worte, sondern auf den Sinn ankommt. Um seine Behauptung in ein günstiges Licht zu stellen, zieht er zum Beweise die Heilige Schrift heran. Er zeigt, daß auch die Apostel und Evangelisten bei Übersetzungen aus dem Alten Testament sich nur um den Sinn, aber nicht um die Worte kümmerten [1]. Es ist ja nun klar, daß seinen Aussagen desto größere Beweiskraft zukam, je krasser die Beispiele waren, mit denen er seine These zu erhärten vermochte. Und wenn er damit seinen Zweck erreichen konnte, dann scheute er auch nicht vor einer übertriebenen Betonung seines Standpunktes zurück, selbst wenn er dadurch eigenen, anderwärts vorgebrachten Ansichten zu widersprechen schien. Hätte er ahnen können, daß seine Schriften einmal auf seine Stellungnahme zur Irrtumslosigkeit der Bibel hin untersucht würden, dann wäre er wohl bei Auswahl seiner Beispiele umsichtiger zu Werke gegangen.

Es war deshalb sehr unvorsichtig, wenn Peters, abgesehen von zwei Stellen, welche noch zu untersuchen sind, gerade an die Beispiele aus dem Briefe an Pammachius anknüpft, um zu dem Resultat zu kommen: „Man sieht, der hl. Hieronymus befolgt auch hier überall praktisch den Grundsatz: Die Hagiographen sind zu beurteilen aus ihrer freien historischen Methode heraus, die sie nur auf das Wesentliche sehen ließ, so daß Irrtümer in nebensächlichen Dingen unterlaufen können.“ [2]

---

[1] . . . non verba in Scripturis consideranda sed sensus (M. 22, 577, ep. 57 ad Pammach. c. 10).

[2] Peters, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung, Paderborn 1905, 47 f. Vgl. zum folgenden auch von

5. Wenn Hieronymus auch in biblischen Fragen in mancher Beziehung ein fortschrittlicher Geist war, in der Frage der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift ist er hartnäckig der Vertreter der überkommenen Tradition, wie ja bereits die Fülle der gelösten Probleme, mag deren Lösung auch nicht selten minder glücklich sein, unumstößlich bewiesen hat. In seinem Buche „Études sur saint Jérôme" tritt nun der Benediktiner Sanders für die These ein, daß sich Irrtümer in der Heiligen Schrift vorfinden können [1]. Ist doch sein Buch geschrieben in der Absicht, aus dem hl. Hieronymus einen Kronzeugen zu machen für eine freiere Inspirationslehre [2]. Allerdings schließt er von vornherein materielle Irrtümer aus, ja er verteidigt den Kirchenvater gegen Poels, welcher solche annimmt. Dabei wird vorausgesetzt, daß materielle Irrtümer jene sind, welche ihren Grund in der Unwissenheit des Hagiographen haben [3]. Hieronymus soll nun den biblischen Autoren zwei Arten von Irrtümern zugestanden haben unter der Voraussetzung, daß sie von der faktischen Unrichtigkeit ihrer Aussagen Kenntnis hatten. Sie sollen nämlich manches auf Grund eines schriftlichen Beweisstückes vorgebracht oder nach der im Volke umgehenden Tradition berichtet haben, ohne sich um die strenge historische Wahrheit zu kümmern [4]. Der Grund für dieses Verfahren liegt darin, daß der Autor in nebensächlichen Dingen den Leser in seiner Ansicht nicht

---

demselben Verfasser: Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der katholischen Theologie, ebd. 1906, 55 f.

[1] Sanders, Études sur saint Jérôme 113 f 191 f. Interessant ist, wie sehr Sanders sich bemüht, die von Peters angezogenen Beispiele aus dem 57. Brief gegen den Vorwurf des Irrtums zu schützen (173 ff).

[2] Vgl. Delattre, Autour de la question biblique 143—181; Literarische Rundschau XXXI (1905) Nr 1, Sp. 5 ff; Biblische Zeitschrift II (1904) 83 nach van Kasteren; Fonck, Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren, Innsbruck 1905, 102; Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain (1904) 311; vgl. Revue bibl. N. S. II (1905) 450.

[3] Sanders a. a. O. 172.

[4] Ebd. 173; ähnlich Zapletal nach der Deutschen Literaturzeitung XXVIII (1907) Sp. 270.

kränken will, um durch dieses Zugeständnis mit größerer Sicherheit dessen Vertrauen zu gewinnen[1]. Unter Bezugnahme auf den Apostel Paulus macht aber Hieronymus dem Apostel hypothetisch den Vorwurf der Lüge, wenn er anders sprechen als denken würde, und dies in einem Falle, wo es sich doch mehr oder weniger nur um eine Höflichkeitsformel handelt[2]. Müßte sein Urteil über die übrigen Offenbarungsorgane bei gleicher Voraussetzung nicht ebenso ausfallen?

Welches sind nun die Stützen, auf die Sanders seine Theorien aufbaut? Besprechen wir zuerst das Beispiel, welches beweisen soll, daß die Hagiographen sich auf schriftliche Zeugnisse berufen unter Nichtbeachtung der streng historischen Wahrheit. Es handelt sich um zwei verschiedene Zahlenangaben im Pentateuch[3] und in einer Rede des hl. Stephanus[4]. Letztere hat er nicht nach dem Urtexte, sondern nach der Septuaginta zitiert. Beide Ausgaben lassen den Jakob mit 66 Begleitern in Ägypten einziehen. Hierzu kommen noch die Nachkommen Josephs, welche im hebräischen Texte mit zwei, im griechischen mit neun angegeben werden. Als Gesamtzahl zählt der Urtext 70, die Septuaginta 75 Einwanderer auf. Diese rechnen nämlich noch vier Enkel und einen Urenkel Josephs mit. Hierzu kommen noch Jakob und Joseph, Ephraim und Manasses[5]. Diese beiden waren aber noch zu jung, um zur Zeit der Einwanderung Jakobs Söhne zu besitzen, so daß, Jakob eingeschlossen, tatsächlich nur 70 Mann nach Ägypten zogen.

[1] Sanders a. a. O. 191.

[2] Quod cum humilitatis indicium sit se omnibus sanctis infimum dicere, mendacii est reatus aliud in pectore clausum habere, aliud in lingua promere (M. 26, 482, in ep. ad Eph 3, 8 f).

[3] Gn 46, 26; Ex 1, 5 und Dt 10, 22.

[4] Apg 7, 14. Die Stelle ist identisch mit der im Briefe an Pammachius (M. 22, 576, c. 10) bereits zitierten. Auffallend ist aber, daß Hieronymus, obwohl er eine ganze Reihe von Unterschieden moniert, im genannten Briefe diese Zahlendivergenz unerwähnt läßt.

[5] Die Rechnung stimmt nicht. Nimmt man neun Nachkommen Josephs an, dann ist die Gesamtsumme 66 + 9 + 2 (Jakob und Joseph) = 77.

Damit nun ja niemand unserem Kirchenvater vorwerfe, er verstoße gegen die Autorität der Heiligen Schrift, worunter nach dem Zusammenhang nur die Septuaginta verstanden werden kann, weist er darauf hin, daß auch diese im Deuteronomium 70 und nicht mehr 75 schreibt, also die Nachkommen der Söhne Josephs unberücksichtigt läßt. Doch betont er zweimal, daß die Zahl 75 proleptisch zu verstehen ist, sich also ohne Annahme eines Irrtums erklären läßt. Wer dieser Erklärung widerspricht, gibt in der Heiligen Schrift einen Widerspruch zu. Auch hier wird die Septuaginta, mag man nun den fraglichen Widerspruch finden zwischen den Angaben der Genesis und des Deuteronomiums nach der Septuaginta, oder zwischen den Zahlen im Buche der Genesis nach den beiden verschiedenen Texten, Schrift genannt. Es darf sich darum in ihr kein Widerspruch finden.

Nach Hieronymus erklärt es sich nun in einfacher Weise, weshalb in der Rede des hl. Stephanus die Zahl 75 angegeben wird. Der hl. Lukas, welcher seine Apostelgeschichte für die Heiden schrieb, durfte nichts erwähnen, was jener Schriftausgabe, die unter den Heidenchristen verbreitet war, widersprochen hätte; denn die Autorität der Septuaginta stand hoch über der des Lukas, der ein unbekannter Mann und ein Neuling im Glauben war. Allgemein fügt Hieronymus noch bei, daß die Apostel und apostolischen Männer, so oft sie zu den Heiden sprechen, meistens jene Zeugnisse benützen, die bereits unter ihnen verbreitet waren[1].

Auf Grund dieser Tatsachen kommt nun Sanders zu dem „unbestreitbaren" Schluß, Hieronymus sei der Ansicht, daß die heiligen Historiographen sehr viele Tatsachen (bien des faits) so erzählen, wie die Volkstradition sie sich dachte, ohne sich über ihre Authentizität Rechenschaft zu geben[2].

Hiergegen trat bereits Delattre[3] auf, der einige wesentliche Versehen Sanders' richtigstellt. Als solche sind zu erwähnen,

[1] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 63 f.
[2] Sanders, Études sur saint Jérôme 163.
[3] Autour de la question biblique 153 ff.

daß er unter „testimonia quae iam fuerant in gentibus divulgata“ Volkstraditionen statt der Septuaginta versteht, ferner daß er „in gentibus“ [1] durch „au peuple“ oder „dans la foule“ übersetzt. Er betont auch, daß Hieronymus beide Zahlen als richtig verteidigt. Doch diese Behauptung vermochte Sanders nicht zu überzeugen, vielmehr hat dieser in einer Zuschrift an die Revue biblique dieses Beispiel von neuem herausgegriffen und in seinem Sinne verwertet [2]. Der Streit dreht sich hier um die Frage: „Ist die Zahl 75 in der Septuaginta — natürlich in den Augen des hl. Hieronymus — falsch oder nicht?“ Sanders stellt zwei Behauptungen auf: 1) „Es ist evident, daß Hieronymus die Lesart 75 für falsch hält, die sich in der Septuaginta findet; dies ist aber nicht dem heiligen Schriftsteller, sondern den 70 Übersetzern als Irrtum anzurechnen. 2) Es ist evident, daß Lukas die Einwanderung in Ägypten so erzählt hat, wie sie die Septuaginta an dieser Stelle berichtet, ohne den nebensächlichen Irrtum in der Zahlenangabe zu tilgen oder zu berichtigen.

Sind beide Behauptungen richtig, dann kann man nicht umhin, das Urteil Sanders' zu bestätigen. Die zweite These ist ohne weiteres zuzugeben. Anders verhält es sich jedoch mit der Evidenz der ersteren. Hieronymus sucht nämlich die Zahl zu rechtfertigen. Er hilft sich zwar auf eine etwas sonderbare Art und Weise heraus, doch das sind wir an ihm gewohnt. Die Septuaginta spricht nur proleptisch, und auch aus ihrer Auffassung heraus kann man bei richtiger Deduktion auf die Zahl 70 kommen. Ist aber nach Meinung des hl. Hieronymus die Zahl 75 auch wahr, dann steht folgerichtig nichts im Wege, daß Lukas sie in seinen Bericht aufnahm.

Gelegentlich der oben angeführten Beispiele, an denen Hieronymus die Wahrhaftigkeit der Bibel erläutert, können wir feststellen, daß er auch vermeintliche Widersprüche in der Septuaginta ausgleicht. Erst an zweiter Stelle weist er

[1] De Lagarde (a. a. O.) hat an der S. 68 A. 1 angeführten Stelle nicht „in gentibus“, sondern „in gentilibus“.

[2] Revue biblique. N. S. II (1905) 284–287.

auf den Urtext hin, in welchem die Divergenz nicht besteht. In späteren Jahren allerdings imputierte er bei Verlegenheiten ganz einfach den Siebzig einen Irrtum. Da stellt er kurzerhand das Prinzip auf, daß der Originalsprache der Vorrang zukommt, wenn in geschichtlichen Berichten zwischen dem griechischen und hebräischen Texte sich Verschiedenheiten zeigen[1]. An dieser Stelle jedoch gibt sich Hieronymus Mühe, die Angabe der Septuaginta zu rechtfertigen, weil diese Übersetzung, wie wir später eingehender sehen werden, bei ihm um die Zeit der Abfassung der „Quaestiones" (vor 392) noch das Ansehen der inspirierten Schrift genoß. Unter dieser Voraussetzung war für Lukas jeder Grund ausgeräumt, der ihn hätte hindern können, eine Angabe der Septuaginta zu verwerten, welche zwar vom Urtexte abwich, aber sich doch rechtfertigen ließ.

Auch ein anderer Umstand verrät uns, daß die Exegese der fraglichen Stelle noch in eine für die Beurteilung der Septuaginta günstige Zeit fällt. Wenn er an dieser einzigen Stelle allgemein darauf aufmerksam macht, daß die Apostel überall an den unter den Heidenchristen bereits verbreiteten Text sich anschließen, dann stellt er sich hier in einen klaffenden Widerspruch zu seinem späteren Prinzip. Wie wir noch zeigen werden, betont er sehr häufig, daß die neutestamentlichen Autoren gelegentlich einer Differenz zwischen Septuaginta und dem Urtext sich an diesen halten.

Mag nun Sanders noch einigemal wiederholen[2], daß die Hagiographen Rücksicht nehmen auf den Geisteszustand ihrer Leser, um bei ihnen Verwirrung zu verhüten, wie sie die Berichtigung einer nebensächlichen Angabe hervorrufen könnte, daß sie in historische Fakta den einen oder andern falschen Umstand einstreuen, nicht aus Unkenntnis, sondern in der Absicht, sich an die volkstümliche Meinung anzuschließen,

[1] Et si quidem in historiis aliter haberent septuaginta interpretes, aliter hebraica veritas, confugere poteramus ad solita praesidia et arcem linguae tenere vernaculae (M. 22, 673, ep. 72 ad Vitalem c. 2).

[2] Revue biblique. N. S. II (1905) 285 und 287.

welche auf einer mündlichen oder schriftlichen Überlieferung basiere, den Nachweis hierfür ist er entschieden schuldig geblieben. Überhaupt ist es vom Standpunkt der natürlichen Logik einfach unverständlich, wie jemand fortwährend beteuern kann, daß Hieronymus von den biblischen Autoren jeden Schein des Irrtums fernhält, daß sie aber gegen ihre Überzeugung sprechen aus Rücksicht auf ihre Zuhörer oder Leser. Sanders steht auch mit seiner Ansicht ganz allein da; selbst die Richtung, welcher er zu Hilfe kommen wollte, ließ ihn in dieser widerspruchsvollen Annahme im Stiche.

So behauptet auch ein Referent in der „Revue biblique", daß der Hagiograph nicht gegen sein besseres Wissen sich auf die Volkstradition stütze[1].

6. Jedenfalls ist der Vorwurf der mangelnden Logik nicht angebracht bei den Exegeten, welche behaupten, daß der Hagiograph sich der im Volke bekannten Darstellung anschloß, weil er selbst keine klare Kenntnis hatte, mit andern Worten, weil er als Kind seiner Zeit auftrat. Uns geht nun die Frage nach der Richtigkeit dieser Theorie nichts an, vielmehr haben wir nur zu untersuchen, ob der hl. Hieronymus mit Recht zum Vorkämpfer dieser Richtung gemacht werden kann. Einen solchen sehen in ihm z. B. Lagrange[2], der anonyme Kritiker Sanders' in der „Revue biblique"[3], Largent[4], Peters[5], Poels[6] u. a.

Gewiß als Kinder ihrer Zeit geben die Hagiographen Worte und Ausdrücke in der Sprache des Volkes wieder. Deshalb lehnt sich auch der Apostel Paulus an die Gewohnheit des Volkes und die allgemeine Sitte an, wenn er unter bona (ἀγαθά) den Lebensunterhalt, die Kleidung und alle

[1] Ebd. XII (1903) 636 f.

[2] La méthode historique[2], Paris 1904, 107.

[3] Revue biblique XII (1903) 637.

[4] Saint Jérôme 174 ff. Die bereits erschienene zweite Auflage war mir nicht zugänglich.

[5] Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung 47.

[6] Delattre, Autour de la question biblique 175 ff.

übrigen Dinge versteht, welche die Menschen zu den bona rechnen[1]. Im eigentlichen Sinne ist nämlich bonum der Ausdruck für das, was wir tun müssen[2]. Ferner, wenn Hieronymus uns beweisen will, daß die Voraussage Christi, in welcher er sich auf den Propheten Jonas beruft, eingetroffen ist und daß der Heiland wirklich drei Tage im Grabe lag, dann weist er hin auf eine Parallele aus dem täglichen Leben. Es könnte ja für irrig angesehen werden, von drei Tagen zu reden, da Jesus nur einen Teil des Freitags und Sonntags im Grabe zubrachte. Wenn aber jemand um die neunte Stunde seine Wohnung verläßt und am folgenden Tage um die dritte Stunde an einen andern Ort kommt, dann ist es keine Lüge, wenn man sagt, daß jener eine Reise von zwei Tagen gemacht hat, auch wenn er nicht zu allen Stunden dieser beiden Tage auf den Beinen war[3].

Weiter denkt Hieronymus an eine allgemein übliche Sitte, wenn der Apostel „talitha cumi" übersetzt mit: puella, tibi dico, surge. Es braucht noch keine Lüge zu sein, wenn Markus eine kleine stilistische Einfügung sich erlaubt[4].

Wenn etwas sich nicht gut anders klar machen läßt, dann schließt sich auch der Hagiograph an die menschliche Art zu reden an[5]. So sucht er an menschlichen Begriffen die göttlichen Affekte klar zu machen. Ist z. B. die Rede von der Trauer des Heiligen Geistes, dann ist dies gerade so aufzufassen, als wenn vom Zorn oder Schlaf Gottes die Rede ist. Es bleibt aber völlig ausgeschlossen, daß der Heilige Geist trauert, und daß Gott Gemütsbewegungen unterworfen ist[6].

Der heilige Schriftsteller, welcher an die menschliche Sprache gebunden ist, wendet natürlich auch die Redefiguren

---

[1] M. 26, 429, in ep. ad Gal 6, 6; vgl. auch M. 26, 347 f, in ep. ad Gal 3, 1.

[2] M. 26, 430, in ep. ad Gal 6, 6.

[3] M. 25, 1131, in Ion 2, 2; M. 26, 82, in Mt 12, 40.

[4] M. 22, 572, ep. 57 ad Pammach. c. 7.

[5] Anecd. Mareds. III 3, 47, tract. de Ps 87.

[6] M. 26, 514, in ep. ad Eph 4, 30.

an mit ihren Eigentümlichkeiten. So findet sich häufiger die Anwendung der συνεκδοχή oder σύλληψις, in welcher anstatt eines einzigen alle, oder einer für viele genannt werden. In der Perikope über die reuige Maria Magdalena berichtet Matthäus, daß die Jünger unwillig waren, während nach der Mitteilung eines andern Evangelisten nur Judas traurig gewesen ist. Wer darin etwas Ungereimtes sieht, der kennt eben diesen Tropus nicht[1]. Der Apostel Paulus macht von ihm Gebrauch, wenn er im Hebräerbrief schreibt: Lapidati sunt, tentati sunt, secti sunt, in occasione gladii mortui sunt, obwohl dies nur vom Propheten Isaias gilt[2]. Die σύλληψις erklärt auch, daß nach Matthäus beide Räuber den Herrn schmähen, nach Lukas dagegen nur einer[3]. Ebenso wird ἀπὸ μέρους τὸ πᾶν supponiert, wenn im 109. Psalm steht, daß der Sohn vor dem Morgenstern gezeugt ist. Hier wird eine Kreatur genannt, um damit alle zu bezeichnen[4].

Neben der Synekdoche macht Hieronymus häufig auf die Anwendung der Hyperbel aufmerksam, welche ja eine Übertreibung in sich schließt. Wenn der Prediger von den Vögeln sagt, daß sie die Worte forttragen und die Gespräche verkünden, so ist dies ebenso aufzufassen, wie wenn wir sagen, daß die Wände unsere Reden, welche sie hören, nicht geheim halten[5].

Es bliebe uns nur noch die Behandlung jener Stellen übrig, nach welchen Hieronymus den Hagiographen angeblich zum Kinde seiner Zeit macht, so daß er nach den Anschauungen,

---

[1] M. 26, 191 f, in Mt 26, 8 9. [2] M. 26, 192, in Mt 26, 8 9.

[3] M. 26, 211, in Mt 27, 44. Es muß bei diesem Beispiel jedoch auf die andere Lösung S. 52 f verwiesen werden. Ebenfalls hat Hieronymus in betreff der Trauer der Jünger bzw. des Judas noch einen andern Ausweg in seinem Kommentar.

[4] Quando ergo dicitur ante luciferum, unam creaturam nominat et omnes iudicat creaturas. Quando dicit ante luciferum nos sic intelligamus, quasi dixerit ante lunam, ante solem, ante omnem creaturam ex utero ante luciferum genui te (Anecd. Mareds. III 2, 200, tract. de Ps 109).

[5] M. 23, 1100, in Eccle 10, 20; M. 25, 299, in Ez 31; M. 25, 964, in Ioel 2, 1 ff.

auch den falschen, seiner Zeit uns geschichtliche Begebenheiten übermittelt. Dies wäre die zweite Art von Irrtümern, welche nach Sanders Hieronymus dem Hagiographen zugibt. Es handelt sich um drei Stellen, von denen allerdings die zuerst zu erwähnende meist stiefmütterlich behandelt wird.

Außer Joseph, Elisabeth, natürlich Maria und einigen wenigen Bevorzugten hielten alle Jesus für den Sohn Josephs. Selbst die Evangelisten nennen Joseph an einigen Stellen[1] Vater des Erlösers, um die Meinung des Volkes zum Ausdruck zu bringen, wie dies die Historiographie verlangt[2]. Sogar Maria hat Joseph Vater Jesu genannt[3]. — In seinem Jeremiaskommentar erwähnt Hieronymus, daß Ananias als Prophet bezeichnet wird. Die Septuaginta hat diese Amtsbezeichnung fortgelassen, damit derjenige nicht den Titel eines Propheten erhalte, dem diese Würde nicht zukomme. Den alexandrinischen Übersetzern wirft nun Hieronymus vor, sie hätten übersehen, daß vieles in der Heiligen Schrift erzählt wird nach der Meinung jener Zeit, aus welcher die Tatsachen berichtet werden, und nicht nach dem wirklichen Sachverhalte[4]. Auch anderwärts würden nach dem allgemeinen Sprachgebrauch die Pseudopropheten schlechtweg Propheten genannt[5].

Beim dritten Falle sucht eigentlich Hieronymus selbst eine Schwierigkeit, obwohl gar keine vorhanden ist. Er hat sich aber die fixe Idee in den Kopf gesetzt, daß Herodes, als die Tochter der Herodias die bekannte Bitte vorbrachte, nicht wahrhaft betrübt sein konnte, sondern nur Trauer heuchelte. Der Evangelist schreibt aber: „und der König

---

[1] Hieronymus zählt auf: Lc 2, 27 33 41 43 48.

[2] Quae vera historiae lex est (M. 23, 187, adv. Helvid. c. 4). In der Veroneser Handschrift fehlt diese Stelle. Da sie dem Sinn nach noch zweimal, und zwar mit andern Worten sich findet, dürfte wohl kein innerer Grund zu ihrer Beanstandung vorliegen. In früheren Zeiten hätte ja auch niemand an der Einfügung Interesse gehabt. Ob sie sich nach dem Handschriftenmaterial rechtfertigen läßt, entzieht sich meiner Beurteilung.

[3] M. 23, 187 f, adv. Helvid. c. 4.

[4] M. 24, 855, in Ir 28, 10 11.

[5] M. 24, 821, in Ir 23, 7 8.

wurde betrübt". Zur Erklärung macht Hieronymus auf die Gewohnheit der Schrift aufmerksam, wonach der Historiker viele Dinge so berichtet, wie sie zu jener Zeit allgemein geglaubt wurden. Herodes wird deshalb traurig genannt, weil die Tischgenossen ihn für traurig hielten[1].

Bei keinem der drei Beispiele kann nun der Hagiograph als Kind seiner Zeit in Betracht kommen. Vielmehr weiß er genau den wirklichen Tatbestand. Niemand, der überhaupt die Tatsache der Inspiration annimmt, wird behaupten, daß Lukas Joseph für Jesu Vater hielt. Die beiden andern Fälle sind aber gleichartig, denn jedesmal wird „Joseph, der Vater Jesu" als Parallele herangezogen[2]. Auch Jeremias weiß ganz genau, daß Ananias kein wirklicher Prophet ist, denn er hält ihm ja selbst vor, daß er nicht vom Herrn geschickt sei (28, 15). Hieronymus stellt die Frage: „Wie konnte er den einen Propheten nennen, dessen göttliche Sendung er leugnete?" Die Antwort lautet: „Die geschichtliche Wahrheit und Anordnung wird aufrecht erhalten nicht unter Berücksichtigung des wirklichen Sachverhaltes, sondern der Auffassung desselben zur fraglichen Zeit."[3] Hieronymus stellt also ein historisches Gesetz auf, welches nach seiner Überzeugung maßgebend ist. Nach diesem Gesetze teilen die Historiker nicht die Wahrheit der Tatsache mit, sondern sie gehen mit noch größerer Akribie vor, sie geben uns das Urteil der zeitgenössischen Umgebung über das betreffende Faktum. Davon kann

[1] Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Ioseph ab ipsa quoque Maria appellabatur pater Iesu, ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant. Dissimulator enim mentis suae et artifex homicidii tristitiam praeferebat in facie, cum laetitiam haberet in mente (M. 26, 98, in Mt 14, 8).

[2] Denique et Ioseph in Evangelio pater Domini vocatur (M. 24, 855, in Ir 28, 10 11); siehe auch die vorhergehende Anmerkung.

[3] Sed historiae veritas et ordo servatur, sicut praediximus, non iuxta id quod erat, sed iuxta id quod illo tempore putabatur (M. 24, 856, in Ir 28, 15 ff).

keine Rede sein, daß die Hagiographen uns die Wahrheit vorenthalten, vielmehr bieten sie uns eine wahre Mitteilung, wie sie nach den Gesetzen der Geschichtschreibung gefordert wird. Diese verlangen aber, daß die Geschichte uns darüber belehrt, welche Meinung das Volk über Joseph, Ananias oder die Trauer des Herodes hegte[1]. Die Ausdrücke: „Joseph, der Vater Jesu", „der Prophet Ananias", „Herodes geriet in Trauer", sollen bei den Lesern eine ähnliche Wirkung auslösen, wie wenn wir sie etwa in Anführungszeichen setzen würden. Davon, daß der biblische Schriftsteller der Volksansicht entgegenkommen will, um seine Leser nicht abzustoßen, sondern um vielmehr ihr Vertrauen zu gewinnen[2], sagt Hieronymus kein Wort.

Die Berufung auf die besprochenen Fälle in den Werken des hl. Hieronymus, in der Absicht, diesen als Kronzeugen dafür anzuführen, daß der Hagiograph als Kind seiner Zeit spricht, ist als völlig gescheitert zu betrachten. Denn es fehlt in den angeführten Fällen die Basis für eine solche Annahme, weil der biblische Autor den wahren Sachverhalt kannte und gerade darum nicht als Kind seiner Zeit in Betracht kommen kann. Wir brauchen uns auch gar nicht auf den Umstand zu berufen, daß Hieronymus übertreibt und seine Worte nicht immer genau abwägt, ein Urteil, das seine Richtigkeit behält, auch wenn Lagrange mit feiner Ironie dasselbe wegzuräumen sucht. Es ist auch gar nicht notwendig, bei der Prüfung der Tradition Hieronymus systematisch auszuschließen. Dies ist der zweite Vorwurf, den Lagrange der Exegese macht[3] —, vielmehr hätte ein genaueres Studium der Stellungnahme unseres Kirchenvaters zur Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift zu einem von dem neueren verschiedenen Urteil führen müssen. So hat man sich zu eilig auf einzelne Stellen geworfen und darüber vergessen, sich ein Gesamtbild des Systems zu machen. Nirgendwo wird die Unkenntnis des Hagiographen

[1] Vgl. auch Fonck, Der Kampf um die Wahrheit 184.
[2] Sanders, Études sur saint Jérôme 191.
[3] Lagrange, La méthode historique[2] 107.

von Hieronymus zum Ausgangspunkt für die Lösung irgend einer Schwierigkeit genommen. Dies ist ja auch selbstverständlich bei einem Exegeten, dessen Theorie Inspiration und Offenbarung identifiziert, und der so scharf das Übergewicht der göttlichen Tätigkeit über die menschliche beim Zustandekommen der Bibel markiert. Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß sein Lehrer Gregor von Nazianz, der einen tiefgehenden Einfluß auf Hieronymus ausübte, ein Verfechter der Inspiration und Irrtumslosigkeit im strengsten Sinne war[1].

Auch Delattre[2] und Pesch[3] bekämpfen die gerügte Verwendung der genannten Hieronymuszitate. Ersterer wendet sich speziell gegen Sanders, welcher ebenfalls diese Beispiele verwertet hat[4], nur mit dem Unterschiede, daß die Hagiographen mit Wissen und Willen gegen ihre Überzeugung der Volkstradition sich unterordneten, ein Verfahren, das wir bereits zurückgewiesen haben.

Auch Dausch[5] schreibt im gleichen Zusammenhang Hieronymus einen freien Inspirationsbegriff zu, doch sonst beurteilt er dessen Ansicht über die Irrtumslosigkeit der Schrift zutreffend.

Eher könnte man sich, um die Wahrhaftigkeit der Hagiographen in Zweifel zu ziehen, auf den Kommentar zum Epheserbrief berufen. Hieronymus macht darauf aufmerksam, daß in keinem Patriarchen, in keinem Propheten und in keinem Apostel die Wahrheit war, außer in Jesus, der sich selbst die Wahrheit nennen konnte. Jedoch treten sich hier nicht Wahrheit und Irrtum gegenüber. Es wird vielmehr das stückhafte Wissen der Offenbarungsorgane mit der absoluten göttlichen Wahrheit verglichen[6].

[1] Dausch, Die Schriftinspiration 71.
[2] Autour de la question biblique 58 ff.
[3] De inspiratione Sacrae Scripturae 532 f.
[4] Sanders a. a. O. 161 f. [5] A. a. O. 74.
[6] Alii enim ex parte cognoscebant . . . in solo Iesu veritas Dei apparuit, quae loquitur confidenter: ego sum veritas (M. 26, 507, in ep. ad Eph 4, 21).

7. Interessant ist, daß Hieronymus schon betont, die Wahrheit eines biblischen Buches sei nach seinem literarischen Genus zu beurteilen. So muß das, was sich als Geschichte ausgibt, auch als solche aufgefaßt werden. Niemand kann an Gott glauben, wenn er nicht vorher glaubt, daß dasjenige wahr ist, was über seine Heiligen geschrieben steht: „Adam wurde von Gott gebildet, Eva aus dessen Seitenrippe erschaffen, Henoch hinweggenommen, Noe allein aus der Sündflut gerettet. Abraham erhielt den Befehl, sein Land und seine Verwandtschaft zu verlassen, und hinterließ seinen Nachkommen die Beschneidung, welche er als Zeichen der zukünftigen Nachkommenschaft erhalten hatte. Isaak ist als Opfer angeboten und für ihn ist ein Widder geschlachtet worden, welcher mit Dornen gekrönt auf das Leiden des Herrn hindeutete. Moses und Aaron haben mit zehn Plagen Ägypten heimgesucht. Auf das Wort und das Gebot Josues hin stand die Sonne in Gabaon und der Mond im Tale Ailon still." Fortfahrend macht Hieronymus noch weiter aufmerksam auf eine ganze Reihe wunderbarer Begebenheiten des Alten Testamentes, die er alle als wahre historische Tatsachen aufgefaßt wissen will. Er schließt mit den Worten: „Nur wer dieses und alles, was über die Heiligen geschrieben ist, in seiner Gesamtheit glaubt, kann an den Gott der Heiligen glauben; und nur derjenige kann zum Glauben an das Alte Testament geführt werden, welcher alles anerkennt, was die Geschichte über die Patriarchen und Propheten und andere hervorragende Männer berichtet[1].

Freilich in solchen Literaturgattungen, welche uns keine geschichtliche Darstellung bieten wollen, dürfen wir auch nicht die Befolgung der historischen Regeln verlangen. Wiederholt betont Hieronymus, daß in den Psalmen die geschichtliche Anordnung fehlt, weil sie eine lyrische Dichtung sind[2]. So erklärt es sich auch, daß der dritte Psalm vor einer Anzahl

[1] M. 26, 609, in ep. ad Phm v. 4 ff.
[2] M. 25, 285, in Ez 29, 17 f; M. 24, 833, in Ir 25, 1.

anderer Psalmen steht, obwohl diese frühere Ereignisse zum Gegenstande haben als der genannte. Die Psalmen sind eben Lieder, welche nur ein Ereignis behandeln. In der Geschichte dagegen darf dasjenige, was zu verschiedenen Zeiten über denselben Gegenstand gesagt worden ist, in der Berichterstattung nicht getrennt werden, sondern es ist an einer Stelle zusammenfassend zu behandeln[1]. Einige Jahre früher, um 393, scheint Hieronymus in dieser Frage noch kein bestimmtes Urteil gehabt zu haben. Denn in einer Erklärung zum dritten Psalm sucht er durch eine allegorische Deutung die Schwierigkeit zu umgehen[2], oder er referiert einfach die Tatsache[3]. Später jedoch ist er zu dem Standpunkte gekommen, daß auch die prophetischen Schriften ein eigenartiges Literaturerzeugnis sind, welches sich nicht nach den chronologischen Gesetzen der Geschichtschreibung zu richten braucht. In diesem Axiom liegt denn auch begründet, daß im Propheten Ezechiel der Herr zu Pharao im elften, dann im siebenundzwanzigsten und erst an letzter Stelle im zehnten Jahre spricht. Zuerst freilich wird diese Erscheinung erklärt mit der Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit. Dann aber weist er hin auf obigen Grundsatz, der bei den Propheten zu Recht besteht, weil sie nicht nur über Vergangenes berichten, sondern auch die Zukunft vorausverkünden[4]. Ebenso hebt Hieronymus diesen Unterschied zwischen Geschichte und Prophetie im Jeremiaskommentar hervor, um ähnliche Folgerungen zu ziehen[5]. Es war nicht Sache der Propheten, sich in der zeitlichen Aufeinanderfolge nach den Gesetzen der Geschichte zu richten, sondern so zu schreiben, wie es für ihre Hörer und Leser nützlich erschien[6]. Jedoch betont Hieronymus, daß er in den geschichtlichen Darstellungen,

---

[1] M. 25, 295, in Ez 30, 20 f.

[2] Anecd. Mareds. III 1, 9, comm. in Ps 3.

[3] M. 25, 1008 f, in Am 2, 9 ff. [4] M. 25, 295, in Ez 30, 20 f.

[5] Aliud est enim historiam, aliud prophetiam scribere (M. 24, 808, in Ir 21, 1 ff).

[6] M. 24, 833, in Ir 25, 1.

wie solche die fünf Bücher Moses, Josue, Richter, Ruth und Esther, Samuel und Könige, Paralipomenon, Esdras und Nehemias sind, nirgendwo eine Umstellung in der zeitlichen Anordnung finde[1]. Auch Parabeln dürfen nicht nach dem Maßstab der Geschichte gemessen werden; es ist verkehrt, in ihnen geschichtliche Wahrheit finden zu wollen[2].

Bei geschichtlichen Darstellungen haben die Hagiographen auch das Recht, von den Freiheiten Gebrauch zu machen, welche dem Historiographen zustehen. Darum darf man noch nicht von einem Widerspruch reden, wenn ein Autor eine Begebenheit aus einem bestimmten Grunde der Erwähnung wert erachtet, während ein anderer sie übergeht. Von diesem Rechte macht Lukas Gebrauch, wenn er manches übergeht, was uns Paulus über seine Erlebnisse mitteilt[3].

Während diesen Worten eine apologetische Tendenz gegen Porphyrius innewohnt, wird im Danielkommentar ganz allgemein betont, daß es Gewohnheit der Schrift sei, nicht alle Einzelheiten zu berichten, sondern sich auf das Wichtigere zu beschränken[4]. Daß bei wesentlichen Angaben diese Lizenz aufhört, weiß auch Hieronymus. Tadelt er doch den Josephus, weil er in seinen „Altertümern" mit Absicht die Anbetung des goldenen Kalbes übergeht[5].

Stehen Angaben der Heiligen Schrift mit profangeschichtlichen Quellen in Widerspruch, dann darf die Bibel nicht nach diesen Angaben revidiert werden. Manche zogen von Ezechiel berichtete Begebenheiten in Zweifel, weil sie griechische, phönizische und andere barbarische Geschichtsbücher gelesen hatten, welche dem genannten Propheten widersprachen. In diesen steht z. B. nichts über die Belagerung der Stadt Tyrus durch die Chaldäer. Dem hält Hieronymus entgegen, daß viele Ereignisse in der Schrift aufgezählt sind,

[1] M. 25, 295 f, in Ez 30, 20 f.
[2] M. 25, 161 und 180 f; in Ez 17, 1 ff und 18, 25.
[3] M. 26, 341, in ep. ad Gal 2, 11 f; M. 26, 22 f, in Mt 1, 4 ff.
[4] M. 25, 565, in Dn 11, 21 ff.
[5] Anecd. Mareds. III 1, 78, comm. in Ps 105.

die in den griechischen Büchern fehlen, auf deren Autorität im übrigen wegen ihrer Treulosigkeit und Lügenhaftigkeit nichts zu geben sei[1].

8. Am Schlusse dieses Kapitels bliebe noch die Frage zu erörtern: „Ist die Wahrhaftigkeit der Apostelschriften vielleicht nicht die Folge einer den Aposteln zukommenden persönlichen Unfehlbarkeit?“ Dausch nimmt eine solche an, wenn er die Apostolizität im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne als Grund des Inspirationsglaubens anführt[2]. Wenn jedoch Markus — dies ist das Beispiel, auf welches Dausch sich stützt — den Herrn selbst nicht gesehen hat, sondern nur das niederschrieb, was er seinen Meister Petrus predigen hörte[3], oder wenn das Evangelium und die Apostelgeschichte nach Lukas sich lediglich auf die schriftstellerische Treue desselben als Augen- und Ohrenzeugen gründen[4], so soll damit nicht gesagt sein, daß diese Schriften nicht inspiriert seien, auch wenn die inspirierende Tätigkeit Gottes nicht ausdrücklich erwähnt wird[5]. Sollte die Ansicht des hl. Hieronymus, daß der Heilige Geist nicht immer in den Propheten wohnt, nicht auch für die Apostel gelten? Zwar sagt Hieronymus an einer Stelle, daß die Apostel immer die Wahrheit sprechen[6]. Doch ergibt sich aus dem Zusammenhang deutlich, daß hier nur die apostolischen Schriften in Frage kommen. Der berühmte Streit zwischen unserem Kirchenvater und Augustinus dürfte wohl am ehesten Aufschluß darüber geben, ob Hieronymus an eine auf der apostolischen Autorität beruhende persönliche Unfehlbarkeit der Apostel glaubt. So scheint es wenigstens. Zu dem genannten Streit gab die Veranlassung eine Stelle des Galaterbriefes (2, 11 ff), in welcher Paulus berichtet, wie er dem Petrus entgegentreten mußte. Die Idee von der Einigkeit und persönlichen Unfehlbarkeit

[1] M. 25, 242, in Ez 26, 6 f.
[2] Dausch, Die Schriftinspiration 77.
[3] M. 26, 18, prol. in comm. in Mt.
[4] v. Sychowski, Hieronymus 88.
[5] Siehe oben S. 35. [6] M. 22, 740, ep. 82 ad Theoph. c. 7.

der Apostel war bei den Kirchenvätern so stark entwickelt, daß die mannigfachsten Versuche zur Lösung dieses Problems ihrerseits unternommen wurden[1]. In eine neue Phase rückte Origenes die Frage, indem er mit der Behauptung auftrat, daß Paulus unmöglich dem Petrus ein Verhalten vorgeworfen haben könne, zu dem er sich selbst grundsätzlich durch die Tat bekannt hatte[2]. Diese Ansicht machte sich auch „der große Dolmetsch der Griechen unter den Lateinern" zu eigen und suchte sie in die abendländische Exegese zu verpflanzen, ein Verfahren, dem Augustinus mit Erfolg entgegentrat. Wenn auch Hieronymus die persönliche Verantwortung für diese Meinung ablehnt[3], so verteidigt er dieselbe doch zu oft, als daß er nicht mit verantwortlich zu machen wäre. Daß er in seiner Schrift gegen Rufin noch während des Schriftwechsels mit Augustin diese seine erste Ansicht aufgegeben zu haben scheint, während er später wieder für dieselbe eintritt, braucht nicht rätselhaft zu sein[4], da er ja in Schriften an Rufin immer vorsichtiger zu verfahren pflegte, besonders wenn der Vorwurf des Origenismus denkbar war. Es steht also unbestritten fest, daß nach der Ansicht unseres Kirchenvaters der Apostel Paulus sich einer Pflichtlüge schuldig gemacht hat, so daß bei ihm die Apostolizität als Grundlage der Inspiration und Irrtumslosigkeit nicht gewährleistet erscheint. Wenn wir uns aber anderseits nach dem Beweggrunde zu diesem mißglückten Lösungsversuche umsehen, dann müssen wir zugeben, daß gerade das Bestreben, jeden Widerspruch zwischen beiden Aposteln auszuschließen und die Harmonie zwischen der scheinbaren äußeren Divergenz herzustellen, diesen Notbehelf verursacht hat. Auch Paulus selbst sollte vor dem Vorwurf sichergestellt werden, daß er in Antiochien in einer Weise geredet habe, die mit seiner früheren Handlungsweise nicht zu vereinbaren wäre. Hieronymus rettet also

[1] Overbeck, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus.
[2] Ebd. 23. [3] Ebd. 61; M. 22, 919, ep. 112 ad Aug. c. 6.
[4] Overbeck a. a. O. 70 A. 220; vgl. M. 23, 458, adv. Ruf. 3 c. 2 mit M. 24, 513, in Is 53, 12.

ein Prinzip durch einen offenkundigen Verstoß gegen dasselbe. Im übrigen scheint auch der Vorwurf Augustins, daß er sich zum Anwalt der Lüge in der Schrift mache[1], nicht ohne Eindruck geblieben zu sein, denn wenn es sich auch nicht mit unumstößlicher Sicherheit nachweisen läßt, so deuten doch einzelne Äußerungen auf ein allmähliches Anbequemen an die Ansicht seines gegnerischen Freundes hin[2].

Auch das Verhalten des Hieronymus gegenüber dem Barnabasbrief läßt sich nicht recht in Einklang bringen mit der Annahme einer persönlichen, auf der Apostolizität ruhenden Unfehlbarkeit. Obwohl er klar und deutlich den Barnabas unter Zuerkennung des Aposteltitels zum Verfasser dieses Schriftstückes macht, rechnet er den Brief doch unter die Apokryphen[3].

III. Die Einheit der Heiligen Schrift.

1. Weil alle Bücher der Heiligen Schrift denselben auctor principalis haben, ist die Einheit der Heiligen Schrift von selbst gegeben. Ezechiel spricht in demselben Sinne wie Jeremias und Isaias, denn er spricht auch durch denselben Geist[4]. Alle heiligen Schriften sind durch einen Heiligen Geist geschrieben, und deshalb werden sie auch nur ein Buch (unus liber) genannt. Und wenn der Erlöser in den Psalmen spricht: „Am Anfange des Buches steht über mich geschrieben", dann meint er damit nicht den Jeremias oder den Isaias, sondern die ganze Heilige Schrift; denn diese wird

[1] M. 33, 112, ep. 28 ad Hier. c. 3.

[2] Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze I 16; Zöckler, Hieronymus 275 f; Overbeck a. a. O. 70; M. 23, 516, Dial. adv. Pelag. I, 22.

[3] v. Sychowski a. a. O 84 f. Sanders (Études sur saint Jérôme 278 f) will trotz der bestimmten Behauptung bei Hieronymus aus diesem einen Gegner des barnabäischen Ursprunges dieses Briefes machen, und zwar weil er apokryph genannt wird. Er geht hierbei von der in dieser Allgemeinheit falschen Voraussetzung aus, daß bei Hieronymus apokryphe Bücher solche sind, welche sich auf einen andern wie den angegebenen Verfasser zurückführen.

[4] M. 22, 1039, ep. 122 ad Rusticum c. 1.

ein Buch genannt[1]. Und wofern sich mehrere Bücher nicht widersprechen und denselben Gegenstand behandeln, ist es in der Schrift Brauch, sie einen Band (unum volumen) zu nennen. Deshalb werden auch das Gesetz Gottes und das Evangelium in der Einzahl gebraucht, obgleich es mehrere Evangelien und viele Gesetzesvorschriften gibt. So ist auch unter dem von Isaias erwähnten Volumen die ganze Heilige Schrift zu verstehen[2]. Die Bücher der zwölf kleinen Propheten werden ebenfalls nur als ein Buch gerechnet[3]. Das Wort Gottes ist etwas Zusammenhängendes, und das Folgende ergibt sich immer aus dem Vorhergehenden[4]. Dieser innere Zusammenhang beruht darauf, daß alles durch einen Geist verbunden ist. Die Bibel ist gleichsam eine Kette, in welcher ein Ring in den andern greift[5].

Diese Betonung der Einheit in der Schrift, welche auf die Einheit des Verfassers zurückgeführt wird, tritt sogar in übertriebener Weise hervor, wenn Hieronymus so oft auf den einheitlichen Sprachgebrauch der Schrift hinweist. Meistens dürfte es sich nicht um ein reflektierendes Urteil handeln; denn, wie wir später sehen werden, lauten grundsätzliche Äußerungen anders. Dann ist aber auch nicht zu verkennen, daß es sich häufig um Beispiele handelt, in welchen die Einheit nicht bloß den Ausdruck, sondern auch den Sinn umfaßt. „Sinister" und „dexter" haben in der Schrift ihre eigentümliche Bedeutung[6]; „hoedus" bezieht sich immer auf Sünder[7]. Es ist eine Gewohnheit der Schrift, die Gattin Braut zu nennen[8] und einzelnen Personen verschiedene Namen beizulegen[9]. Mit dem Worte Bruder drücken die göttlichen

---

[1] M. 24, 332, in Is 29, 9 ff.
[2] M. 23, 1115, in Eccle 12, 12; M. 22, 620, ep. 64 ad Fabiolam c. 21.
[3] M. 28, 1015 f, praef. in duod. proph.
[4] M. 26, 66, in Mt 10, 29 ff.
[5] Anecd. Mareds. III 2, 328, in Mc 1, 13—31.
[6] M. 22, 498, ep. 48 seu lib. apolog. ad Pammach. c. 8.
[7] M. 22, 460, ep. 36 ad Damas. c. 16.
[8] M. 23, 186, adv. Helv. c. 4.
[9] M. 23, 196, adv. Helv. c. 13.

Schriften ein vierfaches Verhältnis aus[1]. „Comparticeps" wird immer im schlechten Sinne gebraucht, „particeps"[2] dagegen und „passer"[3] im guten; „mare" vertritt stets „occidens"[4]. Sowohl im Alten wie im Neuen Testament hat „spiritus" ohne Beifügung einen guten Sinn; es kommt aber nicht vor, daß dieser Terminus ohne Attribut für den bösen Geist gesetzt wird[5]. In der Heiligen Schrift dienen die mit „quis" eingeführten Fragen des Zweifels nicht dazu, die Unmöglichkeit, sondern nur die Schwierigkeit und Seltenheit auszudrücken[6]. Andern Gepflogenheiten der Schrift begegnen wir, wenn Gott menschliche Affekte zugeschrieben werden[7], oder wenn an Stelle des Futurums zuweilen das Präteritum gesetzt wird[8].

In einer verzerrten Gestalt tritt uns dieses Einheitsprinzip entgegen, wenn Hieronymus, wie dies öfters vorkommt, biblische Stellen zueinander in eine innere Beziehung bringen will, deren einzige Verwandtschaft in dem gleichzeitigen Vorkommen einzelner sinnverwandter Ausdrücke besteht[9].

2. Eine Irrlehre gibt dem hl. Hieronymus Veranlassung, sehr oft hinzuweisen auf die Zusammengehörigkeit des Alten und des Neuen Testamentes. Der Gnostiker Marcion hatte das Alte Testament verworfen, weil es von einem zwar gerechten, aber bösen Gott herrühre[10]. Zu demselben Resultate waren auch die Manichäer gekommen, welche noch zur Zeit des hl. Hieronymus von nicht zu unterschätzender Bedeutung waren. Gegen diese beiden Sekten nimmt der hl. Hieronymus in seinen Schriften häufig Stellung[11], wenn sie einen Gott

[1] M. 23, 197 f, adv. Helv. c. 14.
[2] M. 26, 523, in ep. ad Eph 5, 7. [3] M. 23, 1109, in Eccle 12, 4.
[4] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 21 f.
[5] M. 26, 349 f, in ep. ad Gal 3, 2; M. 25, 1175, in Mich 2, 11; M. 25, 1305 f, in Hab 2, 19 20.
[6] M. 25, 1305, in Hab 2, 18; M. 23, 1042, in Eccle 3, 18 ff.
[7] M. 25, 1147, in Ion 4, 5. [8] M. 26, 468, in ep. ad Eph 2, 6.
[9] Ardor, incendium, ignis (M. 22, 364, ep. 18 ad Damas. c. 6).
[10] Bardenhewer, Patrologie[2] 70 f.
[11] M. 26, 475, in ep. ad Eph 2, 19 ff; M. 26, 537, in ep. ad Eph 6, 1; M. 26, 59, in Mt 9, 28 29; M. 25, 1573, in Mal 3, 13 ff; M. 22, 1021,

des Gesetzes und einen Gott des Evangeliums unterscheiden. Er betont die Pflicht, an beide Testamente, das Alte und das Neue, mit gleicher Verehrung zu glauben[1], wie ja auch die katholische Kirche nur eine Vorsehung für beide Testamente annimmt[2]. Wenn es auch verschiedene Lehrer gibt, so existiert doch nur ein Urheber dieser Lehre. Der Gott des alten Gesetzes ist kein anderer wie der des Evangeliums; denn ein Hirt hat alle Weisen, sowohl die Propheten wie die Apostel, unterrichtet[3]. Der Weg des Herrn besteht in der Lesung der Schriften des Alten und des Neuen Testamentes[4]. Christus hat später in eigener Person dasselbe gelehrt, was er früher durch die Propheten gesprochen hatte[5]. Man soll nicht nach drei Zelten suchen; denn es gibt nur eins, das des Evangeliums, in welches das Gesetz und die Propheten zusammengefaßt sind[6].

3. Das Bindeglied, welches beide Testamente zu einer Einheit macht, ist der Heilige Geist[7], dessen Gnade sich in beiden Testamenten vorfindet[8]. Neben diesem inneren Prinzip ist es aber auch der gemeinsame Mittelpunkt, welcher beide Testamente zusammenschweißt: Christus. Schön wird diese zwiefache Einheit in einem Gleichnisse zur Anschauung gebracht. „Ein Fluß geht aus vom Throne Gottes, die Gnade des Heiligen Geistes. Und diese Gnade des Heiligen Geistes zeigt sich in den heiligen Schriften, d. h. im Flusse der Schriften. Doch dieser Fluß hat zwei Ufer, das Alte und das

---

ep. 121 ad Algasiam c. 7; M. 24, 247, in Is 18, 1 ff; Anecd. Mareds. III 2, 410, tract. de Ps 67.

[1] M. 23, 1101, in Eccle 11, 2.

[2] M. 26, 370, in ep. ad Gal 4, 1 2.

[3] M. 23, 1114, in Eccle 12, 11; M. 26, 483, in ep. ad Eph 3, 8 9; M. 25, 1222, in Mich 7, 5—7; M. 24, 566, in Is 58, 6 7.

[4] M. 25, 946, in Os 14, 10.

[5] Anecd. Mareds. III 2, 334, tract. in Mc 1, 13—31.

[6] M. 26, 122 und 123, in Mt 17, 4 und 8.

[7] Duo testamenta putant, quae inter se Spiritus Sancti unione sociantur (M. 24, 97, in Is 6, 6).

[8] Anecd. Mareds. III 2, 38, tract. de Ps 67.

Neue Testament, und auf jeder Seite ist ein Baum gepflanzt, Christus." [1]

Wenn wir beide Testamente miteinander verschmelzen und gleichsam ein Ganzes daraus bilden, dann werden wir auch das Licht und die Sonne der Gerechtigkeit, nämlich Christus, sehen [2]. Ohne das Holz Christi ist die Lesung des Gesetzes bitter [3]. Die Schatten und Bilder des Alten Testamentes sind verwirklicht worden in Jesus Christus [4]. Das Gesetz ist ein goldener Leuchter, aber die Flamme, die oben auf dem Leuchter glänzt und brennt, ist Christus, welcher das Haupt des Gesetzes ist und die ganze Welt erleuchtet [5]. Er leuchtet sowohl im Alten wie im Neuen Testament [6]. Über seine Art, das Alte Testament zu lesen, teilt uns Hieronymus folgendes mit: „Wenn ich das Evangelium lese und Zeugnisse aus dem Gesetze und den Propheten finde, dann betrachte ich nur Christus. Ich stelle mir Moses und die Propheten nur über Christus redend vor. Und wenn ich zum Glanze Christi gelangt bin und das stark glänzende Licht der hellen Sonne erblickt habe, dann kann ich das Licht der Lampe nicht mehr sehen. Kann die Lampe leuchten, wenn man sie am Tage anzündet? Wenn die Sonne leuchtet, dann scheint das Licht der Lampe nicht; so kommen auch, wenn Christus da ist, bei einem Vergleich mit ihm das Gesetz und die Propheten nicht zur Geltung. Ich verkleinere das Gesetz und die Propheten nicht, vielmehr verherrliche ich sie dadurch, daß sie Christum verkünden. Ich lese also das Gesetz und die Propheten, ohne am Gesetz und den Propheten haften zu bleiben, sondern ich gelange durch das Gesetz und die Propheten zu Christus." [7]

Hier tritt uns also gleichsam eine programmatische Erklärung entgegen, welche Hieronymus konstant befolgt. Ja er

[1] Ebd. 6, tract. de Ps 1. [2] M. 23, 1104, in Eccle 11, 6 ff.
[3] M. 25, 1262, in Nah 3, 8 ff; M. 25, 1528, in Zach 14, 8.
[4] M. 22, 925, ep. 112 ad Aug. c. 14. [5] M. 25, 1442, in Zach 4, 2 ff.
[6] Anecd. Mareds. III 2, 135, tract. de Ps 95; ähnlich M. 25, 1309, in Hab 3, 1.
[7] Anecd. Mareds. III 2, 353, tract. in Mc 9, 1—7.

müht sich zuweilen ab, Parallelen zu finden, und dehnt sein Prinzip auf die geringfügigsten Umstände aus. Es ist etwas ganz Selbstverständliches, daß das ganze Gesetz und die Propheten das Leiden Christi vorausverkünden [1]. Alles, was sie geweissagt haben, geht auf Christus [2]. Beinahe alle Heiligen und Patriarchen und Propheten haben in irgend einer Sache das Bild des göttlichen Heilandes zum Ausdruck gebracht [3]. Isaias erhält sogar den Ehrentitel eines Evangelisten und Apostels [4].

Gefördert wurde die typologische Ausbeutung durch die damals teilweise herrschende allegorische Exegese. Zuweilen sieht Hieronymus in der Typologie nur eine Art von Allegorie; denn messianische Stellen werden nicht selten unter Bezeichnungen eingeführt, die sonst nur den mystischen Sinn andeuten [5].

Typen Christi sind in erster Linie Personen, wie Salomon der Friedfertige [6]; Jeremias, der als Prophet zu den Heiden gesandt wird [7]; Isaak, der selbst sein Kreuz trug [8]; Melchisedech nach den Angaben des Hebräerbriefes [9]; das Haus Juda [10]; David [11]; Zorobabel, der von David abstammte, das Volk aus der Gefangenschaft befreite und den Tempel errichtete [12]; Josue, der das Volk ins verheißene Land führte [13];

---

[1] M. 25, 1443, in Zach 6, 2 ff; M. 25, 1576, in Mal 3, 5 6.

[2] M. 26, 72 und 198, in Mt 11, 13 und 26, 39; M. 24, 26 345 und 532, in Is 1, 3; 30, 19 und 55, 4 5; M. 24, 758, in Ir 11, 21 ff.

[3] M. 22, 677 f, ep. 73 ad Evangelum c. 3.

[4] M. 24, 18, prol. in comm. in Is; M. 28, 771 f, praef in Is; M. 23, 454, adv. Ruf. 2, c. 32.

[5] Iuxta intelligentiam sacratiorem (De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 68); spiritualiter complentur (M. 24, 900, in Ir 32, 41 ff); secundum anagogen (M. 25, 17, in Ez 1, 1); iuxta altiorem intelligentiam (M. 25, 1391, in Agg 1, 1).

[6] M. 26, 419, in ep. ad Gal 5, 22.

[7] M. 26, 446, in ep. ad Eph 1, 4; M. 23, 415, adv. Ruf. 1, c. 22.

[8] M. 26, 454, in ep. ad Eph 1, 10.

[9] De Lagarde a. a. O. 24; M. 22, 679, ep. 73 ad Evangelum c. 4.

[10] M. 25, 1156, in Mich 1, 3 f.

[11] M. 25, 1196, in Mich 5, 1.

[12] M. 25, 1391 f, in Agg 1, 1; M. 25, 1415, in Agg 2, 21 ff.

[13] M. 25, 1391 f, in Agg 1, 1.

Jonas, der drei Tage im Bauche des Meerungeheuers verweilte[1] u. a. Auch der Gerechte, der im 111. Psalm geschildert wird, ist nichts anderes als ein Typus Christi[2]. Ferner findet sich eine Reihe von Psalmen, die im historischen Sinne sich auf einen Menschen, wie David oder Salomon, beziehen, in ihrer typischen Bedeutung aber Christus zum Objekt haben, z. B. Ps 30[3], 44[4], 71[5]. Als Grund hierfür wird angegeben, daß manches, was sich auf Christus und die Kirche bezieht, aus historischen Gründen nicht auf Salomon passen kann[6]. Aber auch auf äußere Gründe stützt Hieronymus sein Verfahren, nämlich auf das Beispiel neutestamentlicher Schriftsteller wie Matthäus und Paulus[7]. Ja sogar die Aufschrift im 9. Psalm „pro occultis filii" muß zum Beweise herhalten dafür, daß im Alten Testament nur verborgen über den Sohn gesprochen wird, was wir im Evangelium offen über ihn lesen[8].

Einen Begriff von der Ausdehnung, in welcher Hieronymus die Psalmen auf den Erlöser bezieht, können wir uns erst machen, wenn wir seine commentarioli in psalmos, sowie seine 59 bzw. 14 tractatus in psalmos durchlesen, welche Morin in den „Anecdota Maredsolana" veröffentlicht hat. Es ist da gar nicht zu verwundern, wenn Hieronymus schließlich mit sich selbst in Konflikt kommt. So bezieht er in den commentarioli den ersten Psalm auf den Messias, während er anderwärts einige Exegeten, die dasselbe tun, der Unerfahrenheit beschuldigt[9].

---

[1] M. 25, 1117, prol. in comm. in Ion.

[2] Anecd. Mareds. III 2, 206, tract. de Ps 111.

[3] Anecd. Mareds. III 1, 39, comm. in Ps 30.

[4] M. 26, 607, in ep. ad Phm 1 ff; M. 23, 1011, in Eccle 1, 1.

[5] M. 23, 1011, in Eccle 1, 1; M. 22, 684, ep. 74 ad Ruf. c. 5; Anecd. Mareds. III 1, 58, comm. in Ps 71.

[6] M. 23, 1011, in Eccle 1, 1; Anecd. Mareds. III 1, 58, comm. in Ps 71; M. 25, 565, in Dn 11, 21 ff.

[7] Anecd. Mareds. III 2, 59, tract. de Ps 77; III 1, 21, comm. in Ps 8; III 2, 49 f, tract. de Ps 87.

[8] Ebd. III 2, 27, tract. de Ps 9.

[9] Vgl. ebd. III 1, 5, comm. in Ps 1, mit III 2, 1, tract. de Ps 1.

Auch sonst fehlt es nicht an Willkürlichkeiten aller Art, wofür einige Beispiele. Die Mannigfaltigkeit der Gaben Christi ist in Josephs buntem Rock vorgebildet[1]. Wie Naboth sein Blut vergoß, so sollte auch Christus das seine vergießen[2]. Jesus ging allein auf den Berg zum Gebete. Angedeutet ist dies bereits in Isaak, der ebenfalls um die neunte Stunde oder vor Sonnenuntergang zum Gebet hinausging[3]. Als Typus des Messias gab Joseph seinen Brüdern ein Gastmahl[4]. Noe, der entblößt dalag und von seinem Sohne verspottet wurde, Samson, der bei seinem Tode mehr Feinde tötete als im Leben, sind Vorbilder des Erlösers[5]. Der Engel im Feuerofen zu Babylon erinnert an Jesus, der in die Unterwelt eingeht[6]. Elias, der aus dem trüben Wasser trinkt, ist ein Bild des Heilandes, der in den Strom dieser Welt hinabsteigt[7]. Die typische Stelle: „Memento, Domine, David et omnis mansuetudinis eius" hat ihre Erfüllung gefunden in dem „Discite a me, quia mitis sum et humilis corde"[8].

Die angeführten Beispiele zeigen uns, daß Hieronymus, wenn er auch des öfteren vor Übertreibungen in der typologischen Deutung abmahnt, nicht gerade mit dem guten Beispiele in der Befolgung seiner Warnung[9] voranschreitet.

Eigentlich stellt Hieronymus nur eine Anforderung ernstlich als Bedingung auf. Der Typus muß der Würde Christi entsprechen. Deshalb darf auch Joseph nicht nach der Septuaginta um Goldstücke, sondern nach dem hebräischen Text nur um Silberlinge verkauft worden sein. Denn der

---

[1] M. 22, 496, ep. 48 seu lib. apolog. ad Pammach. c. 5; M. 23, 222, adv. Iov. 1, c. 8.

[2] M. 26, 362, in ep. ad Gal 3, 14; M. 25, 829, in Os 1, 10.

[3] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 38.

[4] M. 25, 1311, in Hab 3, 3.

[5] M. 22, 677 f, ep. 73 ad Evangelum c. 11; M. 25, 439, in Ez 44, 17 ff.

[6] M. 25, 511, in Dn 3, 92. [7] M. 25, 1516, in Zach 12, 11 12.

[8] M. 22, 736, ep. 82 ad Theoph. c. 1; M. 26, 420 f, in ep. ad Gal 5, 22.

[9] M. 26, 535, in ep. ad Eph 5, 32; M. 25, 915 f in Os 11, 1 2.

Herr durfte nicht für ein Metall verkauft werden, welches dem für Joseph angegebenen nachstand[1]. Gleichfalls können gottlose Personen, wie Sedecias, nicht als Typen des Erlösers angesehen werden[2]. Auch was die Geschichte von einem assyrischen Könige aussagt, auf Christus zu deuten, hält Hieronymus für ungehörig[3].

4. Neben Christus ist seine Stiftung, die Kirche mit ihren Einrichtungen, als der Hauptzweck Christi auch der Hauptgegenstand der alttestamentlichen Typen; denn auch auf sie beziehen sich die Aussprüche des Gesetzes und der Propheten[4]. Besonders die Frauengestalten des Alten Bundes werden uns als Vorbilder der Kirche selbst vorgeführt: Eva[5], Sara[6], Rebekka[7], Rahab[8], Judith[9] und Esther[10]. Die Mannigfaltigkeit der Kirche ist veranschaulicht in den verschiedenen Gemächern der Arche[11]. Die Friedfertigkeit der Kirche besingt bereits der Psalmist[12]. Ein Vorbild ihrer Reinheit hat sie in Susanna[13]. Ein beständiger Typus der Kirche in den Schriften ist Jerusalem[14]. Besonders legt der hl. Hieronymus Gewicht darauf, die Idee der Universalität der Kirche in alttestamentlichen Vorbildern uns klarzulegen. Samson, der eine heidnische Buhlerin liebte, ist ein Typus des Erlösers, der seine Kirche auch für die Heiden gründete[15], ebenso Osee, der eine Götzendienerin ehelichte[16]. Auch die Einrichtung

---

[1] De Lagarde a. a. O. 57.
[2] M. 25, 102 106, in Ez 12, 3 10 ff; M. 25, 1297 f, in Hab 2, 9.
[3] M. 25, 906, in Os 10, 5 6. [4] M. 25, 1228, in Mich 7, 14 ff.
[5] M. 23, 372, c. Ioh. Hier. c. 22; M. 25, 1089, in Am 9, 6.
[6] M. 23, 216, adv. Iov. 1, c. 5. [7] M. 23, 254, adv. Iov. 1, c. 32.
[8] M. 23, 243, adv. Iov. 1, c. 23.
[9] M. 22, 732, ep. 79 ad Salvinam c. 11.
[10] M. 25, 1337, prol. in comm. in Soph.
[11] M. 23, 236 und 317, adv. Iov. 1, c. 17 und 2, c. 22.
[12] M. 26, 419, in ep. ad Gal 5, 22. [13] M. 25, 1366, in Soph 2, 8 ff.
[14] M. 25, 1376, in Soph 3, 1 ff. [15] M. 23, 241 f, adv. Iov. 1, c. 23
[16] M. 25, 823, in Os 1, 2; ähnlich M. 22, 484, ep. 46 ad Marcellam c. 2; M. 22, 1044, ep. 122 ad Rusticum c. 3; M. 23, 288 f, adv. Iov. 2, c. 4; De Lagarde a. a. O. 68; M. 25, 1391, in Agg 1, 1; M. 28, 773 f, praef. in Is.

der Kirche hat ihre Vorbilder. Die Opfer und Feste des Alten Bundes weisen hin auf die des Neuen[1], das Priestertum des Alten Bundes auf die kirchliche Hierarchie[2].

5. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß eine organische innere Harmonie besteht zwischen den beiden Testamenten, die zum Ausdruck kommt in der Einheit des Ursprunges und des Zweckes. Auf Schritt und Tritt wird diese Harmonie verfolgt und dem Leser zum Bewußtsein gebracht. Es handelt sich da nicht um plötzliche Einfälle und Spielereien, vielmehr bildet die Typologie ein wesentliches, mit Konsequenz durchgeführtes Moment in der Exegese des hl. Hieronymus, wird sie doch sogar als dogmatische Beweisquelle angeführt[3].

6. Anderseits tritt Hieronymus für eine mindere Wertung des Alten Testamentes im Vergleich zum Neuen ein. Viel kostbarer als das Gold des Gesetzes ist das Blut des Evangeliums[4]. Das Gesetz des Moses, welches vor dem Evangelium reich, üppig und klar war, ist nach der Ankunft Christi im Vergleich zum Evangelium sozusagen schwach und dürftig, in seinem Wert gemindert und zerstört durch jenen, der größer war als Salomon, als der Tempel und als Jonas[5]. Das alte Gesetz ist nur ein Schatten, die Wahrheit findet sich erst im Evangelium[6]. Wer sagt, daß die Zeiten Moses' besser waren als die Christi, der handelt unklug, weil er den großen Unterschied zwischen dem Evangelium und dem Alten Testament nicht erkennt[7]. Man muß das Evangelium dem Gesetze vorziehen, ohne daß dieses dadurch verkleinert wird; denn im Gesetze sprechen Diener, im Evangelium redet der

---

[1] M. 24, 34 und 275, in Is 1, 12 und 22, 15 ff; M. 26, 344, in ep. ad Gal 2, 19.

[2] M. 22, 1195, ep. 146 ad Evangelum c. 2.

[3] Quicumque extra hanc domum (scil. ecclesia) agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio (M. 22, 355, ep. 15 ad Damas. c. 2).

[4] M. 22, 621, ep. 64 ad Fabiolam c. 22.

[5] M. 26, 376, in ep. ad Gal 4, 8 9.

[6] M. 26, 397, in ep. ad Gal 5, 4; M. 23, 252, adv. Iov. 1, c. 30.

[7] M. 23, 1063, in Eccle 7, 11.

Herr in eigener Person; dort wird versprochen, hier erfüllt; dort sind die Anfänge, hier die Vollendung; dort wird die Grundlage der Werke gelegt, hier wird der Gipfel des Glaubens und der Gnade aufgepflanzt. Wer das Alte Testament dem Neuen nachstellt, der macht sich keineswegs des Manichäismus schuldig, wie Hieronymus gegen Pelagius ausführt[1]. Das Gesetz ist streng; ohne Wohlwollen, ohne Schonung tötet es den Sünder. Die Gnade des Evangeliums dagegen erbarmt sich und ermahnt zur Buße[2].

Dieser Fundamentalunterschied, der kurz in der Antithese Gesetz und Gnade ausgedrückt ist, zeigt sich am deutlichsten in den Kommentaren zu den Briefen Pauli, des Apostels der Gnade. Wer nach dem Evangelium noch im Gesetze lebt, der wirft die Gnade Gottes von sich[3]; denn dieses hat nach dem Evangelium keine Gültigkeit mehr[4]. Die Vorschriften des Gesetzes, die Beschneidung, die Opfer, der Sabbat und die Feste mußten zu ihrer Zeit geliebt werden; aber seitdem das Evangelium an ihre Stelle getreten ist, sind sie zu hassen[5].

Wenn Hieronymus nicht selten so scharfe Ausdrücke gebraucht, so ist daran zu erinnern, daß er unter Gesetz häufig die sog. Deuterosis, die menschlichen Satzungen der Juden, versteht. Wenn der Apostel im Briefe an die Philipper (3, 8) die alte Lehre σκύβαλα nennt, dann wird nicht das alte Gesetz mit dem Evangelium verglichen — denn jenes so zu nennen wäre gottlos, da beide Testamente von demselben Gott stammen — , sondern die Lehren der Pharisäer, die Menschensatzungen und die Deuterosis der Juden[6].

7. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß Hieronymus den Gegensatz zwischen der Gnade des Evangeliums und dem Gesetze so stark betont hat, um den Marcioniten und Manichäern,

[1] M. 23, 525, adv. Pelag. 1, c. 31.
[2] M. 23, 1036, in Eccle 3, 5; M. 26, 40, in Mt 5, 38.
[3] M. 26, 346, in ep. ad Gal 2, 21.
[4] M. 26, 351, in ep. ad Gal 3, 4.
[5] M. 23, 1037, in Eccle 3, 8. [6] M. 25, 1297, in Hab 2, 9.

soweit es möglich war, Entgegenkommen zu zeigen. Denn in ihrem Lehrsystem war ja der Grundgedanke, daß ein unversöhnlicher Widerspruch bestehe zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum[1]. Hieronymus sucht nun diesen Grundsatz zu überbrücken. Die Irrlehrer sollen beide Testamente annehmen; im Alten sollen sie Gerechtigkeit säen, damit sie im Neuen Gnade ernten[2]. Dem Marcion und den Manichäern ruft Hieronymus zu, daß das Gesetz, die Propheten und die Kenntnis des Alten Testamentes die guten Perlen sind, welche der Kaufmann sucht. Die kostbarste Perle freilich ist die Kenntnis des Erlösers und das Geheimnis seines Leidens und seiner Auferstehung. Wenn der Kaufmann diese gefunden hat, dann verachtet er ähnlich dem Apostel Paulus alle Mysterien des Gesetzes und der Propheten, sowie die früher geübten Vorschriften als Schutt und Unrat, um Christus zu gewinnen. Jedoch schließt die Auffindung der neuen Perle nicht die Verurteilung der alten ein; im Vergleiche mit dieser freilich sind alle andern Edelsteine minderwertig[3].

Wenn man allerdings im Gesetze nur etwas Vorübergehendes sieht, nur einen Führer zu Christus[4] oder eine Art Durchgangspforte[5]; oder wenn man gar die Beziehung der beiden Testamente mehr eine Berührung als eine Verbindung nennt, weil wir vieles aus dem alten Gesetz verloren und manches neu ins Testament der Gnade aufgenommen haben[6], dann kommt man in etwa in Konflikt mit den Worten des Heilandes: „Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu vollenden.“ Diesem Konflikt entgeht Hieronymus, indem er unter „das Gesetz“ (Mt 5, 17) nur die Gebote der Barmherzigkeit fallen läßt[7].

---

[1] Bardenhewer, Patrologie[2] 70.
[2] M. 25, 911, in Os 10, 12. [3] M. 26, 94 f, in Mt 13, 45. 46.
[4] M. 24, 415 und 624, in Is 41, 8 ff und 64, 6.
[5] M. 25, 1517, in Zach 13, 1.
[6] M. 25, 1526, in Zach 14, 5.
[7] Anecd. Mareds. III 3, 53, tract. de Ps 88.

IV. Die Dunkelheit der Heiligen Schrift (der mehrfache Schriftsinn bei Hieronymus).

1. Ein charakteristisches Merkmal der Heiligen Schrift, das begründet ist in ihrer göttlichen Herkunft, ist ihre Dunkelheit und ihr Reichtum an Geheimnisvollem. Die prophetischen Bücher vor allem sind voller Rätsel; denn sie erzählen nicht einfachhin Geschichte nach der Reihenfolge der Begebnisse. Scheint die Lektüre klar und ohne Schwierigkeiten dahinzufließen, dann wird der Inhalt wieder durch die nachfolgenden Partien verdunkelt[1]. Beim Anblicke all dieser Geheimnisse möchte man mit dem Apostel ausrufen: „O tiefer Reichtum der göttlichen Weisheit und Kenntnisse, wie unergründlich sind deine Gerichte, wie unerforschlich deine Wege!“[2] Manche der göttlichen Worte sind zwar klar und bieten dem Durstigen Trank, manche aber sind so voller Geheimnisse und so unergründlich, daß sie in der Heiligen Schrift Meer genannt werden[3]. Sogar was einfach scheint in der Heiligen Schrift, ist voller Rätsel[4]. Wenn auch der ganze Inhalt der biblischen Bücher bereits in der Schale glänzt, so ist doch noch ein süßer Kern da. Wer den essen will, muß die Schale zerbrechen. Und selbst der Prophet David bekennt seine tiefe Unkenntnis; denn er bittet Gott, ihm die Augen zu öffnen, um die Wunder seines Gesetzes zu betrachten. Aber damit nicht genug, auch die apostolischen und evangelischen Schriften sind in einen Schleier gehüllt. Und wenn Christus in Parabeln spricht, dann deutet er selbst auf das Geheimnisvolle seiner Worte hin[5]. Wenn nun schon David seine Unkenntnis einsieht, dann ist sie um so eher bei den Schrifterklärern vorauszusetzen. Und je mehr man sich mit der Schrift beschäftigt, auf desto größere Dunkelheiten stößt man[6]. Jene Erklärer, welche eine wahrhaft richtige Lösung finden,

[1] M. 24, 629, in Is, praef. in lib. 18.
[2] M. 25, 1381, in Soph 3, 10 ff; siehe auch folgende A.
[3] M. 25, 1318, in Hab 3, 8 9.
[4] M. 26, 107, in Mt 15, 13.
[5] M. 22, 585, ep. 58 ad Paulinum c. 9.
[6] M. 23, 1070, in Eccle 7, 24.

sind selten, wenn auch viele behaupten, daß sie die Geheimnisse der Schrift lösen können[1]. Wir bedürfen darum auch immer bei der Auslegung der Heiligen Schrift des Beistandes des Heiligen Geistes, weil sie auf dessen Antrieb geschrieben ist[2]. Auch Hieronymus selbst bittet, daß ihm vom Altare eine glühende Kohle geschickt werde, damit er nach Tilgung jeglichen Sündenmakels die Geheimnisse Gottes zuerst erkennen und dann erzählen könne[3].

2. Die Dunkelheit hat nun ihren Grund nicht darin, daß es ländliche Leute und Fischer waren, welche die heiligen Bücher niedergeschrieben haben. Diese Tatsache verrät sich zwar auch, nämlich in der schlichten Sprache. Die Gedanken dagegen verkünden, weil vom Heiligen Geiste diktiert, majestätische Tiefe[4]. Die Unklarheit im Ausdruck sowohl wie im Inhalt ist beabsichtigt, damit den Hunden nicht das Heilige, den Schweinen nicht die Perlen und den Weltmenschen nicht das Allerheiligste zugänglich sei[5].

3. Die Betonung des geheimnisvollen Wesens der Heiligen Schrift verdichtet sich zu einem System, das mit großer Folgerichtigkeit durchgeführt wird, nämlich zu der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. Dem Worte Gottes kommt nicht nur jene Bedeutung zu, welche es auf den ersten Blick zu haben scheint, sondern es gibt neben dem Literalsinn noch einen höheren, geistigen Sinn. Wie oft hiervon bei Hieronymus die Rede ist, zeigt die große Fülle von Bezeichnungen für die verschiedenen Arten des Schriftsinns. Die buchstäbliche Auffassung wird ausgedrückt in folgenden Wendungen: iuxta litteram[6], secundum litteram[7], secundum historiam intelligere[8], historiae ordo[9],

---

[1] M. 23, 1073, in Eccle 8, 1.
[2] M. 25, 815, prol. in comm. in Os; M. 25, 1159, in Mich 1, 6 f.
[3] M. 22, 364, ep. 18 ad Damas. c. 6.
[4] M. 26, 401, in ep. ad Gal, praef. in lib. 3.
[5] M. 25, 1263, in Nah 3, 8 ff.
[6] M. 23, 1013, in Eccle 1, 1.
[7] M. 25, 1275, in Abd v. 1 2.
[8] M. 25, 1237, in Nah 1, 8.
[9] M. 25, 1270, in Nah 3, 18 ff.

historiae sensus[1], historice sentire[2], historica explanatione disserere[3], historice dicere[4], iuxta carnem historiae[5], carnalis intelligentia[6], sensus carneus[7], sensus carnalis[8], carnaliter intelligere[9], intelligentia corporea[10], corporalis descriptio[11], secundum Iudaeos[12], Iudaismus manifestus[13]. Ihr stehen gegenüber die Ausdrücke: secundum anagogen[14], secundum allegoriam[15], metaphoricos dici[16], ad tropologiam referre[17], ad tropicam intelligentiam referre[18], tropicos accipere[19], tropologice accipere[20], tropologice exponere[21], tropologiam texere[22], expositio tropologica[23], secundum leges tropologiae[24], in morali loco accipere[25], secundum intelligentiam spiritualem[26], spiritualiter intelligere[27], sensus spiritualis[28], spiritualibus spiritualia comparare[29], sacramenta spiritualis interpretationis[30], theoria spiritualis[31], intellectus mysticus[32], mystice dici[33], mystice referre[34], intelligentia mystica[35], mystico sermone describere[36],

---

[1] M. 25, 1343, in Soph 1, 4 ff. [2] M. 25, 1346, in Soph 1, 8 9.
[3] M. 22, 672, ep. 71 ad Lucinium c. 7.
[4] M. 26, 63, in Mt 10, 9 10. [5] M. 26, 422, in ep. ad Gal 5, 24.
[6] M. 26, 407, in ep. ad Gal 5, 13. [7] M. 25, 468, in Ez 47, 1 ff.
[8] M. 26, 334, in ep. ad Gal 2, 3—5.
[9] M. 23, 1029, in Eccle 1, 16. [10] Siehe A. 5.
[11] M. 26, 385, in ep. ad Gal 4, 19.
[12] Anecd. Mareds. III 2, 181, tract. de Ps 107. [13] Siehe A. 8.
[14] M. 26, 531, in ep. ad Eph 5, 22 23.
[15] M. 23, 1087, in Eccle 9, 12.
[16] M. 26, 503, in ep. ad Eph 4, 16.
[17] M. 26, 533, in ep. ad Eph 5, 28.
[18] M. 26, 534, in ep. ad Eph 5, 29.
[19] M. 23, 1071, in Eccle 7, 26. [20] M. 23, 1072, in Eccle 7, 28 ff.
[21] Siehe A. 2. [22] M. 25, 1349, in Soph 1, 11.
[23] M. 25, 1328, in Hab 3, 14 ff. [24] M. 25, 1101, in Abd v. 1.
[25] M. 25, 639, transl. hom. Orig. in Ir 7.
[26] M. 23, 1013, in Eccle 1, 1. [27] M. 23, 1029, in Eccle 2, 9.
[28] M. 25, 1213, in Mich 6, 10 f. [29] M. 25, 1361, in Soph 2, 5—7.
[30] M. 26, 100, in Mt 14, 19.
[31] M. 22, 1005, ep. 120 ad Hedib. c. 12.
[32] M. 23, 1094, in Eccle 10, 8.
[33] M. 25, 1352, in Soph 1, 13 14.
[34] M. 25, 1389, in Agg 1, 1. [35] M. 23, 323, adv. Iov. 2, c. 26.
[36] M. 23, 339, adv. Vigil. c. 1.

per metaphoram[1], figuraliter praedicare[2], figuraliter intelligere[3], iuxta leges allegoriae[4], interpretationi allegoricae servire[5], sub allegoriae nubilo dicere[6], in typo interpretari[7].

Doch hiermit sind die Benennungen, die der hl. Hieronymus gebraucht, keineswegs erschöpft. Es gibt noch eine ganze Reihe, welche uns ein Urteil darüber abgibt, wie er die verschiedenen Schriftsinne bewertet hat. Der mystische Sinn wird in den Vordergrund gerückt auf Kosten des buchstäblichen. Diese Behauptung illustrieren die Ausdrücke simplex intelligentia[8], simplex sensus[9], intellectus simplex[10], simpliciter accipere[11], historiae vilitas[12], intelligentia vilior[13], humiliter edisserere[14], wenn wir die Bezeichnungen intelligentia altior[15], secundum altiorem sensum[16], altius intelligere[17], altius tractare[18], altius contemplari[19], ad altiora conscendere[20], altius elevari[21], intelligentia superior[22], intelligentia sacratior[23], intelligentia sublimior[24], in sublime conscendere[25], de sublimioribus disputare[26], sublimia dogmata intelligere[27] zum Vergleich heranziehen.

4. Wenn nun auch der tiefste Grund für die Berechtigung der allegorisierenden Exegese auf dem geheimnisvollen gött-

---

[1] M. 23, 1110, in Eccle 12, 5.
[2] M. 25, 1232, prol. in comm. in Nah.
[3] M. 25, 1236, in Nah 1, 5.
[4] M. 25, 1262, in Nah 3, 8 ff.
[5] M. 25, 1372, in Soph 2, 12 ff.
[6] M. 22, 685, ep. 74 ad Ruf. c. 6.
[7] M. 25, 1125, in Ion 1, 5.
[8] M. 26, 533, in ep. ad Eph 5, 29.
[9] M. 23, 1033, in Eccle 2, 24 ff.
[10] M. 23, 1094, in Eccle 10, 8.
[11] M. 25, 1236, in Nah 1, 5.
[12] M. 25, 1276, in Hab 1, 3 4.
[13] M. 25, 387, in Ez 40, 24 ff.
[14] M. 26, 350, in ep. ad Gal 3, 3.
[15] M. 25, 1231, in Nah 1, 1.
[16] Anecd. Mareds. III 2, 161, tract. de Ps 107.
[17] M. 26, 546, in ep. ad Eph 6, 12.
[18] M. 23, 1027, in Eccle 2, 7.
[19] M. 23, 1031, in Eccle 2, 18 ff.
[20] M. 23, 1036, in Eccle 3, 5.
[21] M. 23, 1057, in Eccle 5, 12 ff.
[22] M. 25, 1334, in Hab 3, 17.
[23] Anecd. Mareds. III 1, 79, comm. in Ps 106.
[24] M. 25, 1402, in Agg 2, 1 ff
[25] M. 25, 1271, in Nah 3, 18 ff.
[26] M. 25, 1340, in Soph 1, 2 3.
[27] M. 25, 1311, in Hab 3, 3.

lichen Wesen beruht, so hat die ganze Sache doch auch ihre historische Seite. Verfolgen wir die Stellungnahme des hl. Hieronymus dem mehrfachen Schriftsinn gegenüber eingehender, dann drängt sich uns ein zweifaches Schwanken auf. Es besteht eine Inkonsequenz bezüglich seiner Theorie in den verschiedenen Zeiträumen, dann aber auch zwischen seiner Theorie und seiner Praxis.

a) Diese Erscheinung ist zum Teil darin begründet, daß die Lage verwickelt wird, sobald man die einzelnen Schriftsinne abzugrenzen sucht, weil die feste Norm und ein sicherer Ausgangspunkt fehlen. Wir machen bei Hieronymus die entgegengesetzte Wahrnehmung wie bei Origenes. Während dieser in seiner Jugendzeit so sehr am Buchstaben hing, daß er sogar infolge allzu wörtlicher Auffassung von Mt 19, 12 vor einer Selbstverstümmelung nicht zurückscheute, segelt Hieronymus bereits bei seiner ersten exegetischen Jugendarbeit voll und ganz im allegorischen Fahrwasser. Diese Erstlingsarbeit ist der ältere Kommentar zum Propheten Abdias, der ungefähr 30 Jahre vor der zweiten Bearbeitung dieses Propheten entstanden ist. Mögen wir nun für letztere als Entstehungsjahr mit Zöckler 395 oder mit Vallarsi 403 annehmen, oder mögen wir uns mit Grützmacher bei der Folgerung bescheiden, daß dieser Kommentar nicht lange vor oder nach dem Jonaskommentar (395—396) angefertigt wurde, in keinem Falle bietet uns die Angabe, er habe ungefähr 30 Jahre früher eine Erklärung zu Abdias geschrieben, eine genügende Handhabe zur Ansetzung eines genauen Zeitpunktes[1]. Jeden-

[1] Grützmacher, Hieronymus I 66. Es ist auffallend, daß ihm, der sonst sehr genau arbeitet, der Widerspruch entgangen ist, in den er I 66 mit I 163 tritt. S. 66 schließt er aus der Vorrede zum Amoskommentar, daß die Kommentare zu Abdias und Jonas in zeitlicher Nähe abgefaßt sind. S. 101 gibt er auch in der Zeittafel für Abdias 395—396 an, und S. 163 wird auf einmal 406 als Abfassungsjahr angenommen. Die Folge ist, daß der erste Kommentar nicht direkt nach der gallischen Reise, sondern erst später während des Wüstenaufenthaltes verfaßt sein kann. Aber aus den angeführten Worten: „hoc est illud tempus ... quo egressi scholam rhetorum, diverso studio ferebamur,

falls kann er erst nach seinem gallischen Aufenthalt geschrieben sein; denn um diese Zeit kam er zuerst auf den Gedanken, sich dem Dienste Gottes zu weihen[1]. Ferner lernte er auch damals die ersten allegorischen Schriften kennen. In Trier hatte er den Kommentar des hl. Hilarius zu den Psalmen abgeschrieben[2], der in Abhängigkeit von Origenes hauptsächlich einer allegorischen Deutung und der Ermittlung des prophetischen Gehaltes sich befleißigte[3]. Hier begegneten sich, zum erstenmal wie es scheint, wenn auch nicht unmittelbar, Origenes und Hieronymus, der für eine Reihe von Jahren der Verteidiger und Verbreiter alexandrinischer Exegese im Abendlande werden sollte. Die Literaturgattung, welche ihm in Hilarius' Psalmenkommentar entgegentrat, war ihm etwas völlig Unbekanntes. Er bemerkte sofort, welch freier Spielraum einer lebendigen Phantasie auf dem Tummelplatz der Allegorese sich darbot, und dies konnte ihm, der kurz zuvor die Rhetorenschule absolviert hatte, nur lieb sein. Aber das Verlangen, sich Gott zu weihen, mag ihm auch innerliche Neigung zu der erbauenden Exegese eingeflößt haben. Es ist deshalb auch gar nicht zu verwundern, wenn der jugendliche „heißblütige Dalmatiner" aus dieser Situation heraus von sich aussagt, daß er geradezu nach der mystischen Er-

---

quando ego et Heliodorus carissimus pariter habitare solitudinem Syriae Chalcidis nitebamur" muß doch nicht mit Sicherheit hervorgehen, daß Hieronymus den verlorenen Kommentar während seines Wüstenaufenthaltes schrieb. Vielmehr kann sehr gut der Aufenthalt bei den aquilejischen Freunden, zu denen Heliodor gehörte, gemeint sein. Bei dieser Gelegenheit wurden dann wohl die ersten Schritte getan (niti) zur Verwirklichung des Aufenthaltes im Orient.

[1] M. 22, 334, ep. 3 ad Ruf. c. 5. Auch Roehrich (Essai sur saint Jérôme exégète) läßt um die Zeit der gallischen Reise den ersten Versuch verfaßt sein (S. 14). Er gibt das Jahr 386 als Todesjahr des kurz zuvor gestorbenen hl. Hilarius an, was wohl ein Druckfehler für 366 ist. Zöckler (Hieronymus 35 f und 59) rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß der Kommentar schon während der gallischen Reise verfaßt wurde.

[2] M. 22, 337, ep. 5 ad Florentium c. 2.

[3] Bardenhewer, Patrologie[2] 358; M. 23, 399, adv. Ruf. 1, c. 2.

kenntnis brannte[1]. Dieselbe kennen lernen, an ihr Gefallen finden, sich selbst sofort praktisch in ihr betätigen, das sind Erscheinungen, die bei seinem sanguinischen Temperament und dem Einflusse, den der Reiz des Neuen ausübt, keiner weiteren Begründung bedürfen. Es trat also die allegorische Erklärungsweise an ihn von außen als etwas Gegebenes heran. Ihr gab er sich, ohne die innere Berechtigung einer Prüfung unterzogen zu haben, dann selbst, und zwar ausschließlich hin. Er hatte in der Erklärung zu dem genannten Propheten den historischen Inhalt des Buches, wie er eigens mitteilt[2], überhaupt nicht berücksichtigt, weshalb er selbst später sein Erstlingswerk ablehnt. Mit diesem war aber auch die erste Periode des hl. Hieronymus in seiner Stellungnahme zum Schriftsinne, die Periode der völligen Nichtbeachtung des Buchstabensinnes, vorbei. Offenbar fällt diese wissenschaftliche Verirrung auf das Konto des hl. Hilarius, nach dessen Anschauung es einer Feststellung des grammatisch-historischen Sinnes nicht bedarf[3], und dessen Psalmenkommentar das erste geistliche Buch in Hieronymus' Bibliothek war.

Das spätere Studium der Schriften des Origenes, mit denen Hieronymus im Laufe der Zeit sehr vertraut wurde, und von denen er auch einen Teil in seine Muttersprache übersetzt hat, verrät bis an sein Lebensende den direkten Einfluß dieses großen Geistes in seinen exegetischen Werken. Schon seine erste uns erhaltene exegetische Arbeit über das sechste Kapitel des Propheten Isaias ist vorzüglich eine allegorisch-mystische Studie[4]. Dies ist einigermaßen auffallend. War doch in die Zwischenzeit von Frühjahr 373 bis Ende 374 sein erster Aufenthalt in Antiochia und sein Unterricht bei Apollinaris von Laodicea gefallen[5]. Aber von einem Einfluß im Sinne der

[1] M. 25, 1097, prol. in comm. in Abd. [2] Ebd.

[3] Bardenhewer a. a. O. 358.

[4] Grützmacher, Hieronymus I 189.

[5] Gegen Schoene hat bereits Grützmacher (a. a. O. 150 A. 2) nachgewiesen, daß Hieronymus nicht 379—380 gelegentlich seines zweiten Aufenthaltes in Antiochien Schüler des Apollinaris gewesen sein kann. Übrigens

antiochenischen Schule findet sich keine Andeutung. Überhaupt scheint eine Einwirkung der antiochenischen Richtung auf Hieronymus vergeblich gesucht zu werden, und mit Unrecht ist sie mancherseits betont worden[1]. Es wird zu seiner Zeit dargelegt werden, daß die Allegorie später bei Hieronymus zurücktritt, aber nicht auf antiochenische Beeinflussung hin. Es spielen da andere noch näher klarzustellende Ursachen mit.

In welchem Verhältnis steht Hieronymus überhaupt zur antiochenischen Schule? Tatsache ist, daß er während eines verhältnismäßig kurzen Zeitraumes Schüler des Apollinaris war. Ferner steht es fest, daß Hieronymus sich nicht selten auf antiochenische Kommentare bei seinen Erklärungen stützt. Er zitiert des öfteren Apollinaris, Eusebius von Emisa, Theodor von Heraklea und Theophilus von Antiochia[2]. Doch wenn er auch in einzelnen Fällen bei ihnen Anleihen macht, so ist darin noch kein Anschluß an die von ihnen vertretene exegetische Richtung zu suchen. Hieronymus erwähnt ja auch in nicht ungünstigem Sinne gelegentlich den Lukaskommentar des Ambrosius[3], obwohl er über den ganzen Kommentar ein vernichtendes Urteil fällt[4]. Dagegen sieht man auf den ersten Blick, wie Hieronymus in seiner Exegese sich an die origenistische Methode hält. Ferner müßte der antiochenische Einfluß sich sofort zeigen, nicht erst in späteren Jahren; denn in der Zwischenzeit hatte die lebendige Verbindung mit Vertretern

---

wäre die Geringschätzung der Antiochener dann noch auffallender; denn der Traktat über die Vision des Isaias ist 381 geschrieben.

[1] Ph. Hergenröther, Die antiochenische Schule 66; Grützmacher, Hieronymus I 152; Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen, Tübingen 1904, 15; Roehrich, Essai sur saint Jérôme exégète 61; vgl. auch Bardenhewer, Hieronymus (Rektoratsrede) 19, der wohl nur die zuweilen sich findende tatsächliche Übereinstimmung mit Antiochenern betonen will, ohne einer Abhängigkeit das Wort zu reden.

[2] Hergenröther a. a. O. 66; vgl. Grützmacher a. a. O. 151, der aber in seinem Urteil zu weit zu gehen scheint.

[3] M. 22, 1021, ep. 121 ad Algasiam c. 6.

[4] M. 26, 219, prol. in transl. hom. Orig. in Lc; Grützmacher a. a. O. II 75.

dieser Schule längst aufgehört. Wenn auch in den älteren exegetischen Schriften der Wortlaut nicht unberücksichtigt bleibt, dann liegt dies nicht an der antiochenischen Schulung; denn auch Origenes vertritt den Grundsatz, daß die Schriftstellen, welche geschichtlich Wahres erzählen, weitaus zahlreicher sind als jene, bei denen bloß der geistige Sinn zu suchen ist[1].

Endlich können wir auch aus dem persönlichen Verhältnis, in welchem Hieronymus sich gegenüber einigen Vertretern der antiochenischen Schule zeigt, schließen, daß fundamentale Differenzen bestanden; denn zu keinem steht er in einem innigen Verhältnis, wie wir es finden gegenüber den Alexandrinern oder einem Gregor von Nazianz. Die Zeiten waren zu erregt, als daß sich in Antiochia eine engere Freundschaft hätte ausbilden können. Und daß Apollinaris selbst vom orthodoxen Wege abwich, besonders daß er Chiliast wurde[2], wird ihn Hieronymus sicherlich nicht sympathischer gemacht haben. Bei seinem zweiten Aufenthalte in dieser Stadt schloß er sich an Paulin, den Gegner des Apollinaris an, von dem er sich auch weihen ließ. Im 84. Briefe entschuldigt sich Hieronymus gleichsam, daß er der Schüler des Apollinaris war[3]. Auch sonst spricht er geringschätzig über diesen[4]. Zuweilen wird seine exegetische Methode direkt kritisiert[5]. Gelegentlich weist auch Hieronymus hin auf den Unterschied in der Erklärungsmethode, im Stil und im Glauben zwischen Apollinaris und Didymus. Zugleich verwahrt er sich dagegen, daß er, wenn er verschiedene Ansichten zitiert, auch für die einander widersprechenden Meinungen eintritt[6]. Daß

---

[1] Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes 106.

[2] Lietzmann a. a. O. 81.

[3] M. 22, 745, ep. 84 ad Pammach. et Ocean. c. 3.

[4] M. 22, 602 744 792 918 und 1086, ep. 61 ad Vigil. c. 1; ep. 84 ad Pammach. et Ocean. c. 2; ep. 107 ad Pammach. et Marcellam c. 3; ep. 112 ad Aug. c. 4; ep. 126 ad Marcellinum et Anapsychiam c. 1; M. 26, 178, in Mt 24, 16 f; siehe auch Grützmacher a. a. O. II 30 40.

[5] M. 23, 456, adv. Ruf. 2, c. 34; M. 23, 1111, in Eccle 12, 6 ff; M. 24, 21 f, prol. in comm. in Is.

[6] M. 23, 467, adv. Ruf. 3, c. 13.

aber Didymus über Apollinaris steht, dafür bedarf es bei Hieronymus keines weiteren Nachweises. Für eine besondere Zuneigung zu letzterem Lehrer spricht auch nicht der Umstand, daß Hieronymus von seinem zweiten Aufenthalt in Antiochia aus sich nach Konstantinopel zu Gregor von Nazianz begab, da doch die Kappadozier zu den heftigsten Bekämpfern des Apollinaris gehörten[1].

Weiterhin läßt das Benehmen des Theodor von Mopsuestia, des am meisten konsequenten Vertreters der historischen Schule, gegenüber Hieronymus auf eine tiefgehende Verstimmung schließen. Er greift unsern Kirchenvater an als Erfinder eines fünften Evangeliums, hält ihm die Vernachlässigung der Septuaginta vor und spricht ihm das Verständnis des Schriftsinnes ab[2]. Über das gespannte Verhältnis zum hl. Johannes Chrysostomus wird gleich die Rede sein.

Von Antiochia aus läßt sich also ein nachhaltiger Einfluß bei Hieronymus nicht nachweisen.

Wohl aber hatte dieser vor seiner Abreise nach Konstantinopel im Jahre 380 noch andere lateinische Kommentare kennen gelernt. Zu diesen gehörte neben dem Psalmenkommentar des Hilarius der Kommentar des Reticius von Autun zum Hohenlied[3], der ebenfalls allegorisierend war, was sich schließen läßt aus den Worten, er sei sublimi ore geschrieben. In Konstantinopel lernte Hieronymus nun den Mann kennen, welcher maßgebend sein sollte für die in Zukunft einzuschlagende Richtung. Gregor von Nazianz war es, der nachhaltig durch einen dreijährigen Verkehr auf ihn einwirkte, und den Hieronymus auch hoch über alle ihm bekannten Lateiner stellt[4]. Dieser war es auch, der ihn hinlenkte auf Origenes und zur Übersetzung einer Reihe von dessen Homilien veranlaßte[5]. Hier endlich konnte Hieronymus seinen

[1] Lietzmann, Apollinaris 67 und 83.
[2] M., ser. gr. 103, 514. Phot. Bibl. 177.
[3] M. 22, 337, ep. 5 ad Florent. c. 2.
[4] M. 22, 407, adv. Ruf. 1, c. 13.
[5] Grützmacher, Hieronymus I 181.

„Durst nach mystischer Kenntnis“ befriedigen, obwohl Gregor nicht extremer Allegorist war, was sich schon daraus ergibt, daß man ihn sowohl der alexandrinischen wie der antiochenischen Richtung zugewiesen hat[1]. Daß Gregor einer gemäßigten Richtung angehörte, konnte für Hieronymus nur von wohltuendem Einfluß sein.

Da sich nun auch die Exegese des Okzidents in origenistischen Bahnen bewegte, weil deren Vertreter größtenteils mittelbar abhängig von dem Alexandriner waren, wie Hilarius und Ambrosius, so ist es klar, daß die allegorische Methode stillschweigende Voraussetzung war bei Behandlung biblischer Fragen. Unter diesem Gesichtspunkte behandelt denn auch Hieronymus nach seiner 381 erfolgten Rückkehr nach Rom in einem Briefwechsel mit Damasus das Gleichnis vom verlorenen Sohn[2], und je weiter wir seine Schriften verfolgen, desto mehr erkennen wir, wie er im origenistischen Fahrwasser dahinsteuert. Inzwischen hatte Hieronymus sich auch bekannt gemacht — zum Teil war dies noch einer späteren, jedoch vor 392 liegenden Zeit vorbehalten — mit den lateinischen Exegeten Victorinus von Pettau, Fortunatianus von Aquileja, den übrigen Werken des Hilarius von Poitiers, mit Marius Victorinus und Ambrosius, deren Werke, soweit wir sie verfolgen können, von der alexandrinischen Auslegungsmethode beherrscht sind.

Nach seiner 385 angetretenen Rückreise in den Orient begab sich Hieronymus nach Alexandria. Dort trat er in nähere Beziehungen zu dem berühmten Verehrer des Origenes, zu dem blinden Didymus. Bei diesem wollte er sich Rats erholen über seine Bedenken und Zweifel in biblischen Fragen[3]. Wiederholt spricht er auch später nicht ungern von diesem seinem Lehrmeister[4]. Obwohl nun Hieronymus über Antiochia kam, wo gerade Johannes Chrysostomus eine hervorragende

[1] Weiß, Die großen Kappadozier 4 50 66 71 f.
[2] Grützmacher a. a. O. 207.
[3] M. 26, 440, prol. in comm. in ep. ad Eph.
[4] Grützmacher a. a. O. II 14.

Stelle einzunehmen begann[1], so hören wir doch nicht, daß Hieronymus das Bedürfnis empfunden hätte, diesen Mann kennen zu lernen und sich mit ihm über das gemeinsame Fachstudium zu unterhalten. Daß er ihn gekannt hat, dürfte daraus zu folgern sein, daß er mutmaßlich gegen ihn im Galaterkommentar polemisiert, der in den Jahren 386—387 verfaßt worden ist[2]. Nach Facundus von Hermiane soll Hieronymus sogar eine Schrift des Theophilus von Alexandria, welche die heftigsten Vorwürfe gegen Johannes enthält, ins Lateinische übersetzt haben. Baur glaubt ein Bruchstück dieser Übersetzung wiedergefunden zu haben in einem Fragmente, das bald dem Theophilus und bald dem Hieronymus zugeschrieben wurde[3]. Wie dem nun auch sein mag, so scheint doch Baur der Nachweis gelungen zu sein, daß das in der Briefsammlung des Hieronymus veröffentlichte Schriftstück diesen zum Verfasser hat[4]. Es enthält eine Äußerung über den hl. Johannes Chrysostomus, welche sich wörtlich wiederfindet im 112. Briefe des Hieronymus, der an Augustinus gerichtet ist[5]. Das in Frage stehende Fragment äußert sich nun in sehr heftigen und beleidigenden Ausdrücken über Johannes[6]. Auch die sonstige Behandlung des hl. Johannes Chrysostomus, welcher der bedeutendste und vornehmste unter den Antiochenern und dazu noch frei von jedem Makel der Häresie war, muß auffallen. Im Schriftstellerkatalog wird er mit wenig Worten abgemacht. Erwähnt wird nur seine Schrift über das Priestertum. Darüber hinaus erfahren wir bloß noch, daß er viel geschrieben haben soll[7]. Diese Tatsache ist so merkwürdig, daß man

---

[1] Bardenhewer, Patrologie[2] 284.

[2] Grützmacher, Hieronymus I 30.

[3] Chr. Baur, St Jérôme et St Chrysostome 430—436.

[4] M. 22, 932 f, ep. 113 c. 1.

[5] M. 22, 919, ep. 112 ad Aug. c. 6.

[6] Über des Hieronymus Verhältnis zu Johannes Chrysostomus siehe auch Grützmacher a. a. O. III 88 und 93 f.

[7] v. Sychowski, Hieronymus 193; vgl. auch A. Naegele, Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus, in Byzantinische Zeitschrift XIII (1904) 75.

selbst von der Annahme einer Textverstümmelung Aufklärung erwartete[1].

Während bis jetzt die exegetischen Versuche des hl. Hieronymus nur als kleinere Vorpostengefechte bezeichnet werden können, beginnt mit seiner Niederlassung in Bethlehem seine eigentliche Tätigkeit als Kommentator. Die paulinischen Briefe an Philemon, die Galater, die Epheser und an Titus waren die ersten biblischen Bücher, an deren Exegese er heranging. Mit Ausnahme des Briefes an Philemon zeigt sich in allen eine starke Vorliebe zur Allegorese, die auf eine ausgiebige Benutzung des Origenes zurückzuführen ist. Auch in der rabbinischen Exegese, welche er infolge seines Verkehrs mit jüdischen Gelehrten kennen lernte, fanden sich allegorische Elemente[2]. Die Bekanntschaft mit denselben wirkte sicherlich auch fördernd auf sein Interesse für die Allegorese ein. Ja manche seiner Ausführungen muten uns ganz kabbalistisch[3] an, und auch seine Vorliebe für Zahlensymbolik dürfte in der Anlehnung an diese jüdische Afterexegese begründet sein.

Dieser doppelte Einfluß der alexandrinischen und rabbinischen allegorischen Methode tritt uns nun unzweideutig entgegen in dem ersten selbständigen Kommentar des Hieronymus, nämlich in der 389 bis 390 verfaßten Erklärung zum Buch Koheleth[4]. Auch in den übrigen Kommentaren zeigt sich Hieronymus des öfteren „mit Origenes in luftiger Allegoristik wetteifernd“[5].

b) Versuchen wir nun, das System des hl. Hieronymus, soweit man von einem solchen sprechen darf, aufzustellen[6]. Man weiß nicht recht, was man damit anfangen soll, wenn Hieronymus der Schrift einen dreifachen Sinn zuschreibt unter

---

[1] Grützmacher a. a. O. II 138 A. 3.
[2] Ebd. I 160.
[3] M. 24, 443 f, ep. 30 ad Paulam. c. 4—11.
[4] Zöckler, Hieronymus 166 f; Grützmacher a. a. O. II 54 f.
[5] Bardenhewer, Hieronymus (Rektoratsrede) 19.
[6] Vgl. Hergenröther, Handbuch der allg. Kirchengesch. I[4] 532

Anlehnung an die Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik. Genesis und Prediger handeln über die Naturlehre, die Sprüche und sporadisch auch andere Bücher enthalten ethische Vorschriften, oder sie handeln über die Logik. Besonders der Apostel Paulus stellt oft Voraussetzungen auf, bildet Untersätze, bringt Beweise und zieht Schlüsse und wendet so die ganze Kunst der Dialektik an[1]. Auch hier ist Hieronymus dem Origenes gefolgt, ohne wohl recht gewußt zu haben, worum es sich handelt; sonst hätte er doch nicht die Materie der Logik mit ihrer formellen Anwendung verwechseln dürfen.

Gewöhnlich jedoch findet Hieronymus den dreifachen Schriftsinn in ein und derselben Stelle unter Anlehnung an die alexandrinische Trichotomie[2]. Weil wir die Schrift dreimal in unser Herz hineinschreiben müssen, deshalb gibt es auch einen dreifachen Schriftsinn. Wir müssen sie zuerst nach dem Buchstaben verstehen, indem wir ihre sittlichen Vorschriften erfüllen. Dann kommt die allegorische, d. h. die geistige Auffassung. An letzter Stelle wird jene genannt, welche Rücksicht nimmt auf die zukünftige Seligkeit[3]. Ausführlicher spricht er sich im 120. Briefe aus. Dort werden unter dem geschichtlichen Sinne die geschichtlichen Tatsachen verstanden. In der tropologischen Auffassung erheben wir uns vom Buchstaben zu Höherem, und allem, was beim jüdischen Volke dem Fleische nach geschehen ist, legen wir eine moralische Bedeutung bei und suchen es zum Vorteil unserer Seele umzuwerten. In der geistigen Betrachtungsweise erheben wir uns noch höher und fliehen das Irdische. Da lassen wir uns ein in Erörterungen über die zukünftige Seligkeit im Himmel, damit die Betrachtung des gegenwärtigen Lebens ein Schatten der zukünftigen Seligkeit sei[4]. Das, was Hieronymus hier „theoria spiritualis“ nennt, ist etwas ganz

[1] M. 22, 441 f, ep. 30 ad Paulam c. 1; siehe auch dortselbst A. e.
[2] M. 26, 414, in ep. ad Gal 5, 19—21; M. 24, 196, in Is 22, 5.
[3] M. 25, 1027 f, in Am 4, 4 f.
[4] M. 22, 1005, ep. 120 ad Hedib. c. 12.

anderes wie im oben angeführten Texte. Hier sind die „intelligentia spiritualis“ und die Beziehung auf die zukünftige Seligkeit identisch, dort sind sie Gegensätze.

Auch im Ezechielkommentar weist Hieronymus hin auf den dreifachen Schriftsinn[1]. Es macht diesen Passus dadurch um so interessanter, daß für jede Art ein Beispiel angeführt wird. Freilich hütet sich Hieronymus, den dreifachen Schriftsinn an ein und demselben Beispiele nachzuweisen, und wir sind enttäuscht, wenn wir bemerken, daß an diesen Stellen unter den verschiedenen Schriftsinnen nur verstanden wird, was wir als den eigentlichen Sinn ansehen.

c) Wie verwertet nun Hieronymus seine Lehre vom dreifachen Schriftsinn praktisch? Nur vier Stellen sind in den gesamten Werken unseres Kirchenvaters aufzufinden, an denen er einen dreifachen Schriftsinn vorführt. Ganz allgemein heißt es vom 118. Psalm und den übrigen alphabetischen Psalmen, daß sie uns durch die Ethik zur Betrachtung führen, vom tötenden Buchstaben zum lebendigmachenden Geiste[2]. Es bleibt aber zweifelhaft, ob wir hier alle drei Elemente vorfinden, oder ob es sich nur um einen rethorischen Parallelismus handelt. Klarer ist die Sachlage in den nachstehenden Beispielen. Der Psalm 136 kann verstanden werden von der

[1] Legimus in proverbiis: Tu autem scribe ea tripliciter, ut respondeas sermones veritatis, qui proponuntur tibi (Prv 22, 20 f). Et iubetur nobis, ut eloquia veritatis, id est Scripturas Sanctas, intelligamus tripliciter. Primum iuxta litteram; secundo medie per allegoriam; tertio sublimius, ut mystica quaeque noscamus. Secundum litteram illud est: neque fornicemur, sicut quidam eorum fornicati sunt et ceciderunt una die viginti tria millia (1 Cor 10, 8). Et: nolite murmurare, sicut quidam de eis murmuraverunt et perierunt ab exterminatore (1 Cor 10, 10). Medie autem et iuxta tropologiam, quando recedimus a littera et paululum ad altiora conscendimus dicente apostolo: scriptum est: non alligabis os bovi trituranti. Statimque sequitur: numquid de bobus cura est Deo? An propter nos utique locutus est? (1 Cor 9, 9 f.) Extrema autem, id est tertia et sublimis sacraque intelligentia iuxta illud eiusdem apostoli: propterea relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae. Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico in Christo et in ecclesia (Eph 5, 31 f. [M. 25, 147 f, in Ez 16, 30 31]).

[2] M. 22, 1035, ep. 121 ad Algasiam c. 10.

Gefangenschaft des jüdischen Volkes und seinem Transport nach Babylon, von den Sündern, die aus der Kirche ausgeschlossen und dem Teufel überliefert werden, und, wie einige wollen, von einer höheren Gefangenschaft, durch welche eine edle Schar einst in das Tal der Tränen herabgeführt worden ist[1]. Mt 24, 24 kann sich auf die Zerstörung Jerusalems, auf das Ende der Welt oder auf den Kampf der Häretiker gegen die Kirche und auf jene Antichristen beziehen, welche unter dem Deckmantel einer falschen Wissenschaft gegen Christus kämpfen[2]. Zu Is 22, 5 bemerkt Hieronymus, daß der Prophet den dreifachen Schriftsinn zu Grunde legt[3]. Selbst diese Beispiele würden nicht bestehen können, wenn man nach dem Maßstab der von Hieronymus aufgestellten Grundsätze eine Kritik ausüben wollte. Von der Bezugnahme auf das übernatürliche Leben findet sich keine Spur.

Ganz eigenartig klingt die Einteilung iuxta historiam, iuxta tropologiam und iuxta vaticinium prophetale[4]. Denn gewöhnlich fallen die typisch-messianischen Stellen unter die Allegorie. Hier freilich stehen sie im Gegensatz zur Geschichte und zur Tropologie. Anderwärts sieht Hieronymus in der Prophetie wieder den eigentlichen Schriftsinn zum Unterschiede von der Tropologie[5]. Im Ezechielkommentar stehen historiae veritas und prophetia auf gleicher Stufe und treten in Gegensatz zu dem sensus tropologiae[6]. An einer andern Stelle endlich identifiziert er prophetia und intellectus, denen er die Geschichte gegenüberstellt[7]. Wir finden also alle Verbindungen, welche nach den Regeln der Permutation nur möglich sind.

Zwar begegnen wir auch sonst noch Hinweisen auf eine dreifache Erklärung von Schriftstellen, doch liegt da ein anderes Einteilungsprinzip zu Grunde. Es handelt sich um

[1] Anecd. Mareds. III 1, 93, comm. in Ps 136. Vielleicht eine Anlehnung an des Origenes Engellehre.

[2] M. 26, 178 f, in Mt 24, 24. [3] M. 24, 196, in Is 22, 5.

[4] M. 24, 315, in Is 28, 1. [5] M. 25, 1100, in Abd v. 1.

[6] M. 25, 344, in Ez 36, 16 ff. [7] M. 25, 1113, in Abd v. 17 18.

eine längere Kette von Erklärungen, in welchen Hieronymus den Literalsinn behandelt und dann die Stelle in parallel laufenden Ausführungen auf die Juden und die Häretiker bezieht[1].

Hieronymus zeigt also in der Auffassung des mystischen Sinnes Unsicherheit. Man hat das Gefühl, daß er den dreifachen Schriftsinn als überkommenes Erbstück mit sich herumschleppt, ohne recht zu wissen, was er damit anfangen soll. Die Schuld liegt freilich nicht an ihm, sondern an dem logischen Fehler, an dem diese Dreiteilung nun einmal leidet, da sie Glieder enthält, die, statt sich gegenseitig auszuschließen, eng miteinander verwandt sind. So erklärt es sich denn auch, daß wir so wenig von dem dreifachen, dagegen ungezähltemal von einem zweifachen Schriftsinne, dem buchstäblichen und dem geistigen, zu hören bekommen. Unter letzteren gruppiert sich alles, was über den Sinn des Buchstabens hinaus etwas Verborgenes vermuten läßt[2].

d) Wenn wir die Wertschätzung der einzelnen Schriftsinne bei Hieronymus näher untersuchen, so zeigt uns schon eine Nebeneinanderstellung der Namen, daß der geistige Sinn dem buchstäblichen den Rang abläuft. Bei vielen Gelegenheiten wird aber auch der Vorzug der geistigen Erklärung ausdrücklich betont und begründet. Ein kurzes, aber deutliches Urteil liegt in Ausdrücken wie „vilis intelligentia secundum litteram“[3] oder „humilitas litterae“[4]. Die Geschichte steht unter der Allegorie, denn diese steigt zum Himmel empor, jene dagegen haftet an der Erde[5]. Die zwei Steine des Ephod sollen den Buchstaben und den Geist vorstellen, in welchem alle Geheimnisse des Gesetzes enthalten sind; dieser ist rechts, jener links[6]. In den Matthäuskommentar hat Hieronymus zuweilen die Blumen des geistigen Verständ-

[1] M. 25, 830, in Os 2, 2 3.
[2] M. 22, 368, ep. 18 ad Damas. c. 12.
[3] M. 26, 376, in ep. ad Gal 4, 8 9.
[4] M. 25, 1083, in Am 8, 11 12.
[5] M. 25, 387, in Ez 40, 24 ff.
[6] M. 22, 620, ep. 64 ad Fabiolam c. 21.

nisses eingestreut[1]. Wenn er das Meer der Allegorie durchfurcht, dann spannt er die Segel nach oben[2]. Nach der geschichtlichen Erklärung müssen wir gleichsam über mehrere Stufen zur höheren hinaufsteigen[3].

Ganz besonders in seinen vor dem Jahre 394 erschienenen Werken, in welchem er sich von Origenes lossagt und auf die Seite seiner Gegner tritt, finden sich viele Stellen, die sehr verächtlich vom Literalsinn reden, ja ihn fast ganz verwerfen. Wer nur dem Buchstaben folgt, heißt es da, kehrt alles um; was seiner Natur nach vorn stehen sollte, stellt er hinten hin[4]. Jener hört nicht auf das Gesetz, welcher nur die äußere Rinde befolgt und das Mark nicht berücksichtigt[5]. Wer dem tötenden Buchstaben nachgeht, der ist sogar ein Feind des Gesetzes[6]. Die Geschichte muß man verachten und nur der Allegorie folgen, wenn diese auch unsicher und schattenhaft ist und nicht in feststehenden Tatsachen wurzelt[7]. Als er auf Bitten des Amabilis nur die geschichtliche Erklärung einer Isaiaspartie bietet, bittet er zu entschuldigen, daß er am Buchstaben haftet und nach Schlangenart Staub frißt[8].

Solche auffallende Äußerungen finden sich kaum in den Kommentaren, die aus der Zeit stammen, welche auf seine Absage an Origenes folgte. Der Literalsinn kommt immer mehr und mehr zu seinem Recht. Zwar wurde er im Prinzip niemals ganz vernachlässigt, wenn er auch anfangs eine sehr nebensächliche Rolle spielte. Hieronymus berücksichtigt ihn, damit es nicht ganz so aussieht, als ob er den einfachen Sinn übergehe und über den geistigen Reichtümern die Armut der Geschichte verachte[9]. Er legt auch Verwahrung ein, wenn

[1] M. 26, 20, prol. in comm. in Mt.
[2] M. 25, 913, in Os 10, 14 15.
[3] Anecd. Mareds. III 2, 63, tract. de Ps 77.
[4] M. 26, 319, in ep. ad Gal 1, 6.
[5] M. 26, 387, in ep. ad Gal 4, 21.
[6] M. 26, 397, in ep. ad Gal 5, 3.
[7] M. 26, 423, in ep. ad Gal 5, 26.
[8] M. 24, 160, in Is 14, 2.
[9] M. 23, 1033, in Eccle 2, 24 ff.

man der Schrift Gewalt antut und sie so erklärt, daß man ganz von der geschichtlichen Wahrheit abstrahiert[1]. Um das Jahr 398 brachte er es ferner dazu, die Kapitel 13—23 aus Isaias rein historisch zu erklären. Allerdings geschah dies nur auf besondern Wunsch, und es genügte ihm nicht, diesen Abschnitt später seinem Isaiaskommentar einzuverleiben. Vielmehr holte er die versäumte allegorische Erklärung der betreffenden Kapitel reichlich im 6. und 7. Buche seines Isaiaskommentars nach. Auch in seiner 398 erschienenen Matthäuserklärung tritt die geschichtliche Behandlung in den Vordergrund. Doch dürfte dies mehr auf die kurze Zeit zurückzuführen sein, welche ihm zur Verfügung stand, als auf einen Bruch mit seinen Prinzipien[2]. Er konnte wegen der Eile, mit der er diesen Kommentar anfertigen mußte, auch nicht so eingehend ältere Quellen, aus denen er viele seiner allegorischen Deutungen entlehnt hat, benutzen, wie er dies wohl sonst zu tun pflegte. In diesem Kommentar warnt er jedoch bereits vor solchen abergläubischen Erklärungen, welche eine Stelle aus dem Zusammenhange herausreißen und nach eigenem Gutdünken zurechtlegen, ohne auf den Zusammenhang Rücksicht zu nehmen[3]. Um dieselbe Zeit betont er, daß die Allegorie sich an die geschichtliche Ordnung anschließen muß, was viele nicht zu wissen scheinen, da sie ganz wahnwitzig in der Schrift umherschweifen[4]. Die Aussprüche der Propheten haben keinen leeren Klang, sie sind nicht nur taube Worte der Tropologie, sondern der Gipfel der Allegorie wird auf das Fundament der Geschichte aufgebaut. So ist wahrhaft Christus von der Jungfrau geboren, Lazarus von den Toten auferstanden, die blutflüssige Frau durch die Berührung des Gewandes geheilt worden. Die Blinden wurden in Wirklichkeit sehend, die Lahmen gehend, die verdorrten Hände streckten sich wieder aus, der

[1] M. 22, 612, ep. 64 ad Fabiolam c. 7; M. 22, 681, ep. 73 ad Evangelum c. 9.

[2] M. 26, 20, prol. in comm. in Mt. [3] M. 26, 186, in Mt 25, 13.

[4] M. 24, 158 f, in Is 13, 19.

Aussatz heilte. Aber alle diese Beispiele haben auch ihre allegorische Deutung[1]. Das geistige Verständnis bedarf der Geschichte und diese der Allegorie. Fehlt eines von beiden, dann ist auch die Weisheit nicht vollkommen[2]. Nicht in der Weise dürfen wir die Buchstaben lesen und das geschichtliche Fundament legen, daß wir nicht zum Gipfel kommen; anderseits dürfen wir aber auch nicht auf ein schönes Gebäude das Dach aufsetzen, ohne daß die Grundmauern fest sind[3]. Der Baum des Lebens ist ein Sinnbild der Heiligen Schrift. Unter seinen Blättern sind die einfachen Worte zu verstehen, welche die moralischen Lehren enthalten, unter seinen Früchten dagegen der verborgene Sinn. Aber auch die Blätter dieses Baumes sind nützlich. Schon derjenige, welcher die Heilige Schrift geschichtlich auffaßt, schöpft Nutzen daraus für seine Seele[4]. Deshalb haftet auch Hieronymus am Buchstaben, oder wie er es nennt, an der Erde, damit auch den weniger Gebildeten die Heilige Schrift zu gute kommt[5]. In einer Homilie warnt er seine Zuhörer davor, die heiligen Schriften wie die Juden nur nach dem Buchstaben zu verstehen. Anderseits darf man aber ihre Lehren auch nicht durch Allegorien und nebelhafte Auslegung mißbrauchen und abschwächen, den Saft der Wahrheit entfernen und dafür Schattenbilder unterschieben. Wir sollen sie vielmehr nach der Geschichte auffassen, so wie sie geschrieben stehen. Sie sind aber auch mit dem Eifer des Heiligen Geistes „auszukochen", und alles, was in ihnen dem Buchstaben nach unschicklich oder unerklärlich ist, muß geistig aufgefaßt werden[6]. An Paula rühmt er, daß sie die Geschichte als das Fundament der Wahrheit liebte, daß sie

[1] M. 25, 1090, in Am 9, 6.
[2] M. 25, 404, in Ez 41, 13 ff.
[3] M. 25, 412, in Ez 43, 13 14.
[4] M. 25, 475, in Ez 47, 6 ff; Anecd. Mareds. III 2, 5, tract. de Ps 1; M. 24, 335 und 580, in Is 29, 17 ff und 59, 9 ff.
[5] Anecd. Mareds. III 2, 53, tract. de Ps 76.
[6] Ebd. 407 f, tract. de Ex.

aber in noch höherem Grade dem geistigen Sinne nachging[1]. Mit aller Entschiedenheit wendet sich Hieronymus gegen jene, welche die Wahnperiode des Nabuchodonosor allegorisch auf den Teufel deuten wollen, weil die berichtete Begebenheit unmöglich gewesen und auch nicht in der chaldäischen Geschichte erwähnt sei[2]. In den Vorschriften, welche das Leben regeln, soll man, wenn sie klar sind, nicht nach Allegorien forschen; denn dies hieße, um mit Plautus zu reden, Knoten in den Binsen suchen[3]. Wo es sich offenbar um eine Prophetie handelt, da ist eine unsichere tropologische Erklärung überflüssig[4]. Erst nach der historischen Erklärung ist alles geistig aufzufassen[5]. Im 129. Briefe fragt er: „Weshalb soll ich die Wahrheit der Geschichte abstreiten, da diese doch das Fundament des geistlichen Verständnisses bildet?“[6] Er entrüstet sich über die Juden, welche den königlichen Sinn, der im Buchstaben liegt und der sicherste und festeste ist, durch allerhand Genealogien und überflüssige Überlieferungen entwertet und in den Staub gezogen haben[7].

e) Das Verhältnis der beiden Schriftsinne hat sich immer mehr zu Gunsten des Literalsinnes geklärt, jedoch so, daß dem geistigen Sinn die Superorität gewahrt bleibt. Die zuletzt angeführten Äußerungen sind aus Schriften genommen, welche nach 399 geschrieben sind. Gleichwertige lassen sich aus früherer Zeit nicht nachweisen. Freilich war Hieronymus die allegorische Methode so in Fleisch und Blut übergegangen, daß es eine heroische Leistung genannt zu werden verdiente, wenn er mit einem Schlage seine dem Literalsinn immer günstiger werdende Auffassung in die Praxis übertragen hätte. In den 406 verfaßten Erklärungen zu Osee, Joel und Amos,

[1] M. 22, 902, ep. 108 ad Eustochium c. 26.

[2] M. 25, 512 ff in Dn 4, 1 ff. [3] M. 25, 1474, in Zach 8, 15 ff.

[4] M. 25, 1500, in Zach 11, 4 5; M. 25, 1551, in Mal 1, 10 ff.

[5] Unde post historiae veritatem spiritualiter accipienda sunt omnia (M. 24, 20, prol. in comm. in Is).

[6] M. 22, 1105, ep. 129 ad Dardanum c. 6.

[7] M. 25, 1003, in Am 2, 1 ff.

wie auch in den noch nicht erwähnten Partien aus Isaias (408—410), in welchen er neben dem Propheten auch den Evangelisten und Apostel zu Worte kommen lassen will[1], findet sich die Allegorese noch in breitem Umfange berücksichtigt. Es schlägt offenkundigen Tatsachen ins Gesicht, wenn Roehrich behauptet, daß Hieronymus im allgemeinen den buchstäblichen Sinn dem übertragenen vorgezogen habe[2].

Trotzdem kann ein bewußter Prinzipienwechsel nicht geleugnet werden. Unzweifelhaft tritt dieser zu Tage in der veränderten Stellungnahme zu Origenes. Dieser Mann, dessen allegorisierende Methode Hieronymus einst so begeisterte, muß es jetzt hinnehmen, eben wegen dieser Methode von seinem ehemaligen Anhänger aufs schärfste getadelt zu werden. Im Liber contra Ioannem Hierosolymitanum (geschrieben 399) wirft er ihm vor, daß er unter den Tierfellen die Menschenleiber verstehe. Mit diesen seien Adam und Eva nach dem Sündenfalle und nach der Vertreibung aus dem Paradiese bekleidet worden, gleich als ob sie vorher ohne Fleisch, ohne Nerven und ohne Knochen gewesen wären. Die Erzählung über das Paradies allegorisiere er so, daß die geschichtliche Wahrheit geleugnet und der Bericht durch eine tropologische Erklärung umgestürzt werde. Die Bäume mache er nämlich zu Engeln und die Flüsse zu himmlischen Kräften. Die Wasser, welche nach den Worten der Schrift oben am Himmel sind, erschienen ihm als heilige, höhere Gewalten[3]. Eine vollständige Absage an Origenes haben wir in dem von Amelli aufgefundenen „Tractatus contra Origenem de visione Isaiae“ (Monte Cassino 1901)[4], in welchem Hieronymus ziemlich klare Prinzipien bezüglich der allegorischen und historischen

---

[1] M. 24, 18, prol. in Is.

[2] Essai sur saint Jérôme exégète 62; vgl. Anecd. Mareds. III 2, 329 und 348, tract. in Mc 1, 13—31 und 9, 1—7.

[3] M. 23, 360, lib. c. Ioan. Hier. c. 7.

[4] Siehe Diekamp in Literarische Rundschau 1901, Nr 10; dagegen aber Morin in Anecd. Mareds. III 2, XIX. Dieser tractatus ist geschrieben gegen 402.

Exegese aufstellt. Der Allegorese des Origenes fehle die Ungezwungenheit und Wahrhaftigkeit. Er rede die Unwahrheit, sowohl wenn man seine Aussagen vom geschichtlichen als auch vom allegorischen Standpunkte aus prüfe. Dies sei der Fall in der Erklärung von Is 6, 2. Da schiebe Origenes seine Deutung unter, weil er sich schäme, das zu sagen, was allen klar sei, und weil er immer nach neuen Erklärungen hasche[1]. „Wir sind nicht so hartnäckig", sagt Hieronymus in derselben Abhandlung, „daß wir glauben eine Allegorie zurückweisen zu müssen, wofern sie erbaulich ist und aus der Quelle der Wahrheit schöpft. Sie darf aber nicht der Wahrheit widersprechen und die Geschichte umstoßen; sie muß dem Sinne der Heiligen Schrift folgen und darf nicht den Willen irgend eines verkehrten Schrifterklärers der Autorität der Schrift vorziehen." Deshalb lehnt er auch die Methode des Origenes ab, der alles im Nebel der Allegorese verwirre. „Denn die Geschichte erzählt alles, wie es sich in den einzelnen Zeiten zugetragen hat, sie fordert die Leser auf, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Die Allegorie aber steigt dann gleichsam auf einigen Stufen durch die Geschichte höher hinan; sie soll erhabener, aber nicht widersprechend sein. Es hat auch der Apostel Paulus, als er das Geheimnis Adams und Evas auseinandersetzte, nicht ihre Erschaffung geleugnet, sondern auf der Geschichte als Grundlage das geistige Verständnis aufgebaut." Und anderwärts identifiziert der Apostel Christus mit dem Felsen, aus welchem Moses das Wasser schlug. Jedoch leugnet er dabei keineswegs, was sich uns offenbar als Geschichte darstellt. Indem er das, was geschehen ist, zum höheren Verständnis emporzieht, setzt er das Dach auf, ohne darunter das Fundament hinwegzuziehen. Er schließt die Ausführung mit einem Hieb gegen Origenes. Diesem wäre er gerne gefolgt, wenn er die Allegorie in der geschilderten Art aufgefaßt hätte. Weil er aber nach seiner

[1] Anecd. Mareds. III 3, 107, tract. in Is 6, 1—7; vgl. auch ebd. III 2, 407 f, tract. de Ex.

Ansicht Lügen aufbaut und die Wahrheit zerstört, weist er dessen Erklärungsweise zurück[1].

In der Auslegung des Propheten Zacharias (406) macht Hieronymus darauf aufmerksam, daß Origenes, Hippolytus und Didymus hierzu Kommentare verfaßt haben; diese genügen ihm aber nicht, da deren Exegese sich in rein allegorischen Bahnen bewegt. Deshalb will er dieser Erklärung die geschichtliche Auffassung der Hebräer beimischen[2]. Auch in einem seiner Briefe (c. 401) schreibt Hieronymus, um sich von dem Verdacht des Origenismus zu reinigen, daß die Lehren des Alexandriners vergiftet sind, der Schrift widersprechen und ihr Gewalt antun[3]. Ferner tadelt er den Origenes, daß er im Kommentar zu Malachias die Geschichte überhaupt nicht berühre und nach seiner Gewohnheit ganz in der allegorischen Erklärung aufgehe[4]. Und wenn Hieronymus jene zum Schweigen auffordert, welche Schatten und Bilder in der Wahrheit suchen und diese umstürzen wollen, indem sie meinen, daß die Flüsse, die Bäume und das Paradies den Gesetzen der Allegorese sich unterordnen müssen, dann ist der Adressat nicht schwer zu finden[5]. Gerade im letzten exegetischen Werke unseres Kirchenvaters, das er nicht mehr zu Ende führen konnte, in den sechs Büchern zu Jeremias (415—420), vermissen wir die Allegorese fast ganz, so daß Zöckler, der mit Vorwürfen wegen der allegorischen Deutungen keineswegs sparsam umgeht, schreiben muß: „Die 6 Bücher des Jeremiaskommentars des Hieronymus zeichnen sich durch die verhältnismäßige Seltenheit willkürlicher und gezwungener Auslegungen, sowie durch eine entschiedene Vorherrschaft der literalen vor der tropologischen Erklärungsweise vorteilhaft aus.“[6] Auch hier handelt es sich nicht um eine zufällige Erscheinung, sondern um einen bewußten und beabsichtigten

[1] Anecd. Mareds. III 3, 104 f, tract. in Is 6, 1—7.
[2] M. 25, 1418, prol. in comm. in Zach.
[3] M. 22, 746, ep. 84 ad Pammach. et Ocean. c. 3.
[4] M. 25, 1543, prol. in comm. in Mal.
[5] M. 25, 554, in Dn 10, 4. [6] Zöckler, Hieronymus 297.

Gegensatz zu Origenes. Jedenfalls gebraucht er in diesem Kommentar Ausdrücke von einer ungewöhnlichen Schärfe. Siebenmal wendet er sich gegen den allegorischen Erklärer par excellence, welcher der geschichtlichen Wahrheit Gewalt antun wolle und deshalb Unsinn rede [1]. Er selbst will dagegen nur dem einfachen und wahren geschichtlichen Sachverhalt nachgehen und sich nicht in Wolken und Trugbilder verstricken [2].

5. Der Gang der Untersuchung dürfte hinreichend dargetan haben, daß wir bei Hieronymus in seiner Stellung zum Schriftsinn einen grundsätzlichen Frontwechsel konstatieren müssen. Zuerst ist er ausschweifender Allegorist unter gänzlicher Mißachtung des Literalsinnes. Allmählich berücksichtigt er diesen als etwas Nebensächliches, kommt aber einer gerechten Würdigung immer näher, und in seinem letzten Werke wird er der allegorischen Deutung vorgezogen. Vielleicht wäre dies die letzte endgültige Phase in seiner Stellungnahme zum Schriftsinn gewesen. Ein sicheres Urteil steht uns jedoch nicht zu, weil der hl. Hieronymus gerade über dem Jeremiaskommentar seine Augen für immer schloß. Daß in weniger wesentlichen Punkten Schwankungen sich auch unter Zugrundelegung dieses Schemas nachweisen lassen — Hieronymus war kein Schablonenmensch —, liegt zum Teil in seinem Temperament begründet, vielleicht aber noch mehr in dem nicht genau faß- und begrenzbaren Wesen der Allegorese.

6. Es bleibt uns noch die Frage zu beantworten: „Wie erklärt sich der Wechsel in der Auffassung des Schriftsinnes beim hl. Hieronymus?“ Bereits bei der Darlegung der äußeren Einflüsse, welche bezüglich des Schriftsinnes auf ihn einwirken konnten, ist die Ansicht abgelehnt worden, daß die antiochenische Schule maßgebend war für die spätere Betonung des geschichtlichen Sinnes. Als wirkliche Beweggründe

[1] M. 24, 767 817 833 849 851 856 862, in Ir 13, 18 19; 22, 24 ff; 24, 1 ff; 27, 3 4; 27, 9 ff; 28, 12 ff; 29, 14 ff.

[2] M. 24, 849, in Ir 27, 3 4.

möchte ich drei anführen. Seine Beschäftigung mit dem Schrifttexte, besonders die Übersetzungsarbeiten, mußten notwendig eine wenn auch nicht methodische, so doch immerhin für jene Zeit schätzenswerte philologische Schulung zeitigen. Er lernte den Buchstaben, das Wort besser werten und selbstverständlich auch die Worte in ihrer logischen und grammatischen Verbindung. Eine parallele Erscheinung haben wir ja gerade in der antiochenischen Schule.

Zweitens war das Schicksal des großen Origenes für ihn eine Warnung. Hieronymus sah die Angriffe, die gegen den „Ehernen" gerichtet wurden wegen irriger dogmatischer Deutung. Diese aber rührten zu einem großen Teil daher, daß er biblische Texte durch gewagte Allegorese zu seinen Gunsten mißdeutete. Ein solches Verfahren hat Hieronymus offenbar stutzig gemacht, und wenn er selbst sich auf die Seite der Gegner des Origenes stellt, so mußte er seine Positionsänderung vorher mit einer Gewissenserforschung in eigener Sache beginnen. Er erkennt die gefährliche Dehnbarkeit der Allegorese, sucht sie an bestimmte Normen zu knüpfen und warnt davor, Parabeln und zweifelhafte Meinungen, auch wenn der Sinn ein frommer ist, als dogmatische Beweise zu verwenden. Deshalb darf man sich aus den drei Maß Mehl des Evangeliums, obwohl sie keine verschiedene Natur haben und eine einheitliche Wesenheit bilden, keinen Schluß auf die Trinität erlauben[1].

Endlich darf der Einfluß der jüdischen Lehrer, zu welchen Hieronymus Beziehungen unterhielt, nicht unterschätzt werden. Er nahm bei diesen nicht etwa nur sprachlichen Unterricht, sondern er ließ sich auch einweihen in ihre Exegese. Hieronymus berichtet uns manches über jüdische Lehren und Gebräuche, was er selbst auf diese Quellen zurückführt oder dessen Ursprung wir dort vermuten müssen[2]. Und es dürfte

[1] M. 26, 91 f, in Mt 13, 33.

[2] Z. B. M. 22, 1033 f, ep. 121 ad Algasiam c. 10 und öfter; vgl. auch Rahmer, Die hebräischen Traditionen und Lagrange, Saint Jérôme.

für uns ein deutlicher Fingerzeig dafür, daß der jüdische Einfluß nicht spurlos vorübergegangen ist, darin liegen, daß er vielmal den historischen Sinn als den jüdischen bezeichnet. Wenn in diesem Worte in der früheren Periode vielleicht etwas Verächtliches lag, so ist dies später, wofern er nicht gerade die jüdischen genealogischen und sonstigen Spielereien im Auge hat, sicher nicht mehr der Fall. Deshalb will Hieronymus gleich dem Familienvater, welcher aus seinem Schatze Neues und Altes hervorholt, die Tropologie der christlichen Exegeten mit der Geschichte der Hebräer verbinden, um ein solides Fundament zu legen, um nicht auf Sand, sondern auf Felsen zu bauen[1].

7. Es könnte nun leicht der Anschein erweckt werden, als ob der hl. Hieronymus gewissermaßen nur das Opfer der Tradition ist, wenn er einen höheren Schriftsinn annimmt[2]. Dem ist jedoch nicht so. Als inneres, tiefstes Prinzip für die Allegorese haben wir ja bereits die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens hingestellt, welche auch im Worte Gottes zu Tage treten muß[3]. Allerdings lernte der hl. Hieronymus die Allegorese zuerst als etwas Fertiges kennen, dem er sich mit Begeisterung hingab; jedoch wäre er auch in ihren Dienst getreten, wenn der philonisch-alexandrinische Einfluß nicht den Boden in so weitem Maße geebnet hätte. Wie noch heute die Allegorese, wenn auch nicht in derselben luftigen Gestalt, in der Predigt einen wohlberechtigten Platz einnimmt, so war sie nicht minder durch den Zweck der Exegese des hl. Hieronymus gefordert. Er trieb nicht Bibelwissenschaft um ihrer selbst willen, sondern sein Ziel war zum großen Teil die Erbauung[4].

Ferner ist die Allegorese nur die Weiterbildung einer bestimmten Form der Typologie. Die Typologie, welche in ihrer strengen Gestalt im Neuen Testament ein genaues, bis

[1] M. 25, 1418, prol. in comm. in Zach.

[2] Grützmacher, Hieronymus I 116 f. [3] Siehe oben S. 95 f.

[4] Grützmacher a. a. O. 205 und 246 II 61; Roehrich, Essai sur saint Jérôme exégète 25 52.

ins kleinste gehendes Spiegelbild des Alten sah, führte in ihrer natürlichen Entwicklung das Verlassen des Wortsinnes überhaupt herbei.

Endlich ist zu betonen, daß sich der hl. Hieronymus auch selbst Rechenschaft gibt über die Berechtigung der Allegorese. Er tritt für dieselbe ein aus äußeren und inneren Gründen, welch letztere zum großen Teil auf dem göttlichen Wesen des Urhebers der Schrift basieren.

a) Hieronymus begründet die Berechtigung der Allegorese aus der Heiligen Schrift. Er beruft sich allgemein auf die Stelle Gal 3, 3: „Seid ihr so töricht, daß ihr im Geiste angefangen habt und jetzt im Fleische aufhört?“ In der Auslegung deutet er die Stelle so, daß derjenige im Fleische aufhört, welcher die Schrift buchstäblich auffaßt. Aus der Stelle 2 Kor 10, 3: „Wir leben im Fleische, aber wir streiten nicht nach dem Fleische“ schließt Hieronymus, daß wir denselben Buchstaben wie die Juden besitzen, d. h. im Fleische leben. Aber wir kämpfen nicht nach dem Fleische, sondern wir steigen zum Geiste empor, wenn wir das Alte Testament in Gottes würdiger Weise auffassen und die Schatten und Wolken der Allegorese nicht verlassen[1]. Ebenso sieht er in den Worten des Galaterbriefes: „Wenn wir im Geiste leben, wollen wir auch im Geiste wandeln“ einen Tadel, gerichtet an jene, welche von einer geistigen Schrifterklärung nichts wissen wollen[2]. Allerdings macht sich Hieronymus hier einer petitio principii schuldig; denn wenn er aus den angegebenen Schriftstellen die Notwendigkeit der Allegorese herleiten will, dann ist dies nur möglich, wenn sie selbst erst einer allegorischen Umdeutung unterzogen werden.

α) Als höchste maßgebende Autorität, auf die sich Hieronymus bei Anwendung der Allegorese beruft, hat Jesus Christus selbst zu gelten. Der Heiland hat z. B. der Heilung des Blindgebornen eine allegorische Wendung gegeben[3]. Auch im

[1] M. 26, 350, in ep. ad Gal 3, 3.
[2] M. 26, 422, in ep. ad Gal 5, 25.
[3] M. 24, 100, in Is 6, 9 ff.

Johannesevangelium konstatiert Hieronymus mystische Äußerungen des Erlösers[1]. Unter Moses verstehen sowohl Christus wie Paulus das Gesetz[2]. Der Herr hat auch für das Volk in Parabeln oder Sprüchen geredet und diese heimlich den Aposteln enthüllt. Daraus kann man folgern, daß auch entgegen der Meinung ungebildeter Menschen das Buch der Sprüche nicht etwa klare Vorschriften enthält. Wie vielmehr in der Erde das Gold, in der Nuß der Kern, in der Schale der Kastanien die Frucht zu suchen ist, so muß man auch in den Sprüchen tiefer nach dem göttlichen Sinn forschen[3].

β) Am häufigsten beruft sich jedoch Hieronymus auf den Apostel Paulus. Unter ausdrücklichem Hinweis auf ihn, der schreibt, daß das Gesetz geistig sei, verwendet Hieronymus die Ausstattung des Tempels allegorisch[4]. Die Ausdrücke „aedificatio" und „agricultura" sind im Anschluß an den Apostel geistig aufzufassen[5]. Paulus wendet auch Is 54, 1 unter dem Namen Isaaks und Saras auf die Kirche an, und die Vernunft fordert uns auf, in den Spuren dieses Vorgängers des Gefäßes der Auserwählung zu wandeln[6]. Gn 2, 24 bezieht der Apostel auf Christus und die Kirche, um zu zeigen, daß wie der erste Adam nur eine fleischliche, so der zweite Adam nur eine geistliche Vermählung eingegangen war[7]. Hieronymus legt Wert darauf, zu betonen, daß Lia und Rachel nicht nach seinem Gutdünken, sondern nach Angabe des Apostels die Vorbilder der Synagoge und der Kirche sind[8]. Gestützt auf die Autorität der Apostel und Evangelisten, besonders des Apostels Paulus, zeigt er, daß alles in uns geistig in Erfüllung gegangen ist, was dem Volke Israel dem Fleische nach versprochen war[9]. Wenn Hieronymus den geistigen Sinn vor-

[1] M. 22, 972, ep. 119 ad Minerv. et Alex. c. 7.
[2] M. 23, 240, adv. Iov. 1, c. 22. [3] M. 23, 1113, in Eccle 12, 9 f.
[4] M. 22, 536, ep. 52 ad Nepotian. c. 10; M. 24, 675, in Is 66, 22 23.
[5] M. 24, 81, in Is 5, 10. [6] M. 24, 515, in Is 54, 1.
[7] M. 22, 1053, ep. 123 ad Ageruchiam c. 12.
[8] M. 22, 1054 f, ep. 123 ad Ageruchiam c. 13.
[9] M. 24, 865, in Ir praef. in lib. 6.

zieht, dann will er nur die Meinung der Apostel, besonders des hl. Paulus, befolgen, der auch Sara und Agar auf die beiden Testamente bezog[1]. Nach der Angabe des Apostels haben Jakob und Esau im Mutterleibe weder Gutes noch Böses getan, so daß die Berufung des einen und die Verwerfung des andern gerechtfertigt wäre. Vielmehr wird der ältere zurückgewiesen, der jüngere auserwählt als Vorbild der Synagoge bzw. der Kirche[2].

γ) Endlich macht Hieronymus auch einige mehr allgemeine Schriftstellen seiner Allegorisierungsmanie dienstbar. Die Worte „Quis sapiens et servabit ista et intelliget misericordias Domini", die sich dem Sinn nach auch gegen Schluß des Propheten Osee finden, beweisen ihm, daß manches sich zwar wie Geschichte anhört, jedoch eine heiligere Auffassung verlangt[3]. Auch die Worte: „Wer Ohren hat zu hören, der höre" sind ein Hinweis auf die Notwendigkeit der geistigen Auffassung. Denn wo der Sinn einfach und offen vorliegt, ist es unnötig, den Hörer zu besonderer Aufmerksamkeit zu ermahnen[4]. Ferner ist jedesmal, wenn in den Psalmen die Überschrift „intellectus" voraufgeht, das, was nachfolgt, geheimnisvoll und dunkel. Denn wenn es sich in diesem Falle nur um einfache Geschichte handelte, dann wäre es überflüssig, den Leser eingangs zu erinnern, daß er ein Lehrgedicht vor sich hat[5]. So müssen wir auch in dem „intellectus Asaph" notwendigerweise die Ereignisse gelegentlich des Auszuges aus Ägypten geistig auffassen. Erzählt wird zwar Geschichte, aber nach der Überschrift müssen wir in der geistigen Erklärung etwas suchen, das von dem, was der Buchstabe bietet, verschieden ist[6].

Die Vorbilder, welche Hieronymus in Jesus selbst sowie im Apostel Paulus hatte, berechtigten ihn gewiß prinzipiell

---

[1] Anecd. Mareds. III 2, 348, tract. in Mc 9, 1—7.
[2] M. 25, 251, in Ez 27, 8 9; M. 25, 1545, in Mal 1, 1.
[3] Anecd. Mareds. III 1, 79, comm. in Ps 106.
[4] M. 22, 625, ep. 65 ad Principiam c. 4.
[5] Anecd. Mareds. III 3, 51, tract. de Ps 88.
[6] Ebd. III 2, 58, tract. de Ps 77.

zur allegorischen Auffassung; der Fehler bestand aber darin, daß die Allegorese auf andere Fälle ausgedehnt wurde, welche den Aposteln fernlagen, oder besser gesagt, daß sie rundweg verallgemeinert wurde.

b) Welches sind nun die inneren Gründe, welche nach Hieronymus die allegorische Erklärung rechtfertigen? Vorausgeschickt muß werden, daß jene Beispiele, welche der literalen Auffassung die Möglichkeit ganz und gar absprechen, aus der Zeit herrühren, in welcher er Origenes noch hochschätzte.

α) Die allegorische Deutung ist am Platze, wenn der historische Sinn physisch unmöglich ist. So schließt es die Natur der Sache aus, daß, wie in der Schrift steht, ein Mensch 390 Tage ununterbrochen auf derselben Seite schlafen kann[1]. Unter den Geboten finden sich manche, welche sich, so wie sie geschrieben sind, nicht erfüllen lassen. Wer könnte z. B. am Sabbat Tag und Nacht an einer Stelle sitzen, ohne sich zu entfernen oder gar zu bewegen? Ganz unmotiviert fährt Hieronymus fort, daß man gezwungen ist, auch die übrigen Vorschriften geistig aufzufassen, sobald ein Gebot unmöglich nach dem Buchstaben erfüllt werden kann[2]. Nicht alles ist wirklich geschehen, was aus gewissen Gründen zu einem symbolischen Zweck angeordnet worden ist. Jeremias ist nicht mit einem Lendentuch, einem Kleidungsstück für Frauen, durch viele Landschaften hindurch an den Euphrat gegangen, um dieses Tuch zu verbergen. Er kehrte auch in Wirklichkeit nicht zurück, um es dann, nachdem es in Fäulnis übergegangen war, wiederzufinden. Denn es ist gar nicht denkbar, daß er während der Belagerung Jerusalems bei all den angewandten Vorsichtsmaßregeln hätte durchschlüpfen können. War er doch bereits einmal, als er den Versuch unternommen hatte, nach seinem nur drei Meilen entfernten Heimatsort Anathoth sich zu begeben, abgefaßt und bestraft worden. Dieser Passus muß also bildlich verstanden werden, weil sein Inhalt

[1] M. 25, 827, in Os 1, 8 9.
[2] M. 24, 573, in Is 58, 13; M. 26, 413, in ep. ad Gal 5, 16.

nicht möglich war[1]. Hieronymus treibt wieder einmal sein Prinzip auf die Spitze und ist sicherlich nicht von Rabulistik freizusprechen, wenn er aus dem Vorkommen von Metaphern, die selbstverständlich im buchstäblichen Sinn unmöglich sind, die Notwendigkeit der Allegorese herleitet. Anknüpfend an die Stelle „flumina plaudent manu simul" fragt er ironisch die Juden, ob die Flüsse Hände, Stimme, Füße oder einen Bauch hätten, denn ein Glied setze auch das Vorhandensein der andern voraus[2]. Oder er wendet sich bei der Erklärung der Worte „et adipe frumenti satians te" an die gleiche Adresse mit der Frage, ob denn das Getreide Fett besitze. Und er zieht die ungerechtfertigte Folgerung, daß auch der übrige Text wie der in Frage stehende Vers zu interpretieren sei, zu dessen geistiger Auffassung die Notwendigkeit zwinge, da das Getreide kein Fett enthalte[3]. Den Juden spricht er im Isaiaskommentar das Recht ab, unter Babylon Rom und unter Nabuchodonosor den römischen Herrscher zu verstehen, wenn sie nur den Literalsinn als berechtigt gelten lassen wollen[4]. Sie möchten dann einmal zeigen, wie das Land der Verheißung von Milch und Honig fließe. Dies könne doch nur eine tropologische Wendung sein für „Überfluß an allen Dingen haben"[5].

Diese Art und Weise, Metaphern zu behandeln, muß unser Staunen erregen; macht Hieronymus doch selbst im Galaterkommentar aufmerksam auf den Unterschied zwischen Allegorie und Metapher[6]. Übrigens läßt auch sonst sein Verhalten eine konstante Praxis vermissen, wenn es gilt, die Allegorie von der einfachen Metapher zu unterscheiden. Und weil die Metapher als einfache Sprachfigur auch in historischen Texten vorkommt, so hat es seine Schwierigkeit, durch eine noch-

[1] M. 25, 818, prol. in comm. in Os.
[2] Anecd. Mareds. III 2, 148, tract. de Ps 97.
[3] Ebd. 300, tract. de Ps 147.
[4] M. 24, 217, in Is 14, 1 ff.
[5] M. 22, 1105 f, ep. 129 ad Dardan. c. 6.
[6] M. 26, 389, in ep. ad Gal 4, 24.

malige Umdeutung auch den allegorischen Sinn der Metapher zu erfassen. Doch Hieronymus hilft sich mit der Einrede, daß man für die historische Metapher nicht immer eine allegorische Deutung finden könne[1].

β) Mehr noch als die physische fordert die moralische Unmöglichkeit, einen Text historisch aufzufassen, die allegorische Erklärung. Ganz origenistisch ist es, wenn Hieronymus den Bericht über David und das sunamitische Mädchen nicht nach dem tötenden Buchstaben erklärt, weil sonst die Erzählung den Eindruck einer Schauspieldichtung oder eines Atellanenstückchens machen würde. Er häuft die Gründe, um darzulegen, daß es sich hier nicht um ein historisches Faktum handeln kann. Die Sunamitin ist nichts anderes als eine Personifikation der Weisheit, mit der man sich aufs innigste vereinigen soll[2]. Man darf auch nicht an eine lasterhafte Verbindung denken, sondern es ist eine geheimnisvolle Bezugnahme auf die Zukunft (sacramenta . . . futurorum), wenn der Prophet eine Buhlerin zur Frau nimmt[3]. Geschichtlich wäre eine solche Annahme unhaltbar; deshalb sind wir auf einen höheren Sinn angewiesen[4]. Wenn man vom sträflichen Verkehr zwischen Juda und Thamar hört, dann darf man nicht dem häßlichen Buchstaben folgen, sondern man muß sich zur „Zierde des geistlichen Verständnisses" aufschwingen[5]. Was dem Buchstaben nach schimpflich ist, muß bildlich aufgefaßt werden. Man kann nicht einwenden: was Gott anordne, sei nicht unziemend; vielmehr befehle er nur, was ehrbar sei. Denn wenn er Schändliches anordnen würde, dann hörte es damit doch nicht auf, häßlich zu sein[6].

Überhaupt darf keine Erklärung derartig sein, daß sie die göttliche Vollkommenheit beeinträchtigt. In der Erklärung des dritten Psalmes wendet sich Hieronymus darum an jene, welche

[1] M. 26, 1328, in Hab 3, 14 ff.
[2] M. 22, 527 f, ep. 52 ad Nepot. c. 2 f.
[3] M. 25, 827 f, in Os 1, 8 9; M. 25, 1003 f, in Am 2, 1 ff.
[4] M. 24, 250, in Is 19, 1. [5] M. 25, 1003, in Am 2, 1 ff.
[6] M. 25, 818, prol. in comm. in Os.

sich nur mit der geschichtlichen Auffassung befreunden können, gleich als ob Gott die Wangen der Sünder bearbeite und ihnen die Zähne einschlage nach Art der Faustkämpfer[1]. Wenn es von Gott heißt, daß er andere verlacht, dann soll damit gesagt sein, daß wir Handlungen setzen, die verlacht zu werden verdienen. Um seinem Zorn Ausdruck zu verleihen, faltet man die Stirn und rümpft die Nase. Wir dürfen aber solche Angaben, die man schon bei ernsten Männern als tadelnswert empfindet, bei Gott nicht buchstäblich auffassen[2].

Auch im apologetischen Interesse mag die Allegorie als bequemer Ausweg willkommen gewesen sein, wenn die Gegner des Christentums manches in der Schrift als schmutzig beanstandeten und verhöhnten. Hierhin gehört, daß Osee ein schlechtes Weib zur Gattin nehmen sollte, daß Juda mit seiner Schwiegertochter Thamar blutschänderischen Verkehr gepflogen, David mit Bethsabe die Ehe gebrochen, Selom, des Juda Sohn, die Kindererzeugung verhindert habe. Wenn man aber all dies ausschüttelt, wäscht und im Feuer des Heiligen Geistes kocht, dann wird es zur Speise, und was zuerst unnütz erschien, wird als ein Geheimnis befunden[3].

γ) Weiterhin muß der Zweck der Schrift, erzieherisch auf den Menschen einzuwirken, bei der Erklärung in Betracht gezogen werden. Wie bitter das mosaische Gesetz nach der jüdisch-fleischlichen Auffassung ist, zeigt sich in der Bestimmung: „Aug um Aug, Zahn um Zahn". Die Unzuchtssünde der Thamar, die sündhafte Verbindung Osees, das Lendentuch Jeremias', die äthiopische Frau des Moses, die Ermordung des Ägypters und tausend andere Dinge sind bitter, wenn man sie nach dem tötenden Buchstaben und nicht nach dem lebenspendenden Geiste erfaßt. Sie erbauen den Leser nicht, sondern wirken in ihm zersetzend[4]. „Wenn

[1] Anecd. Mareds. III 1, 10, comm. in Ps 3.

[2] Ebd. 7, comm. in Ps 2.

[3] Anecd. Mareds. III 2, 408, tract. de Ex. Statt Selom müßte Onan genannt werden; siehe Gn 38, 9 11.

[4] M. 25, 468, in Ez 47, 1 ff.

du in jüdischer Manier nur dem Buchstaben nachgehst", ruft Hieronymus in einer Predigt aus, „was nützt es dir, zu lesen, daß Juda sich mit seiner Schwiegertochter Thamar vergangen hat? Was nützt es dir, daß Noe betrunken und entblößt war? Was nützt es dir, daß Onan, der Sohn des Juda, etwas sehr Schändliches tat, das zu nennen ich mich scheue? Wenn du aber die Dinge geistig betrachtest, dann siehst du, wie die schmutzigen Gewänder des Moses sich in weiße verwandeln." [1]

In der Berufung auf das Zweckmäßigkeitsprinzip zeigt sich Hieronymus abhängig von Origenes, wie sich im Kommentar zum Galaterbrief aus einer dem großen Alexandriner entlehnten Stelle ergibt, in welcher sogar die Befürchtung ausgesprochen wird, daß die geschichtliche Aufzählung solcher Schandtaten unheilvoll wirken möchte, da sie andere zur Nachahmung antreiben könnte [2].

δ) Auch wenn die Lehre der Kirche in Gefahr kommt, muß zur Allegorese gegriffen werden. Der hat noch nichts bewiesen, welcher Schriftworte für eine Behauptung beibringen kann. Dies war auch dem Teufel möglich. Dann müßte man schließlich auch jene aus der Kirche ausschließen, welche Schuhe oder zwei Röcke haben [3].

ε) Die Schwierigkeit, welche manche Stellen bereiten, weil sie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange nicht klar sind, zwingt ebenfalls zur Anagogie, welche die Annahme verschiedener Meinungen offen läßt [4]. Umgekehrt kann es aber auch vorkommen, daß man die Wahrheit nicht ergründen kann und sich mit dem Wahrscheinlichen zufrieden geben muß, weil das Wort Gottes die Gewohnheit hat, in Tropen und Metaphern geschichtliche Wahrheit zum Ausdruck zu bringen [5].

[1] Anecd. Mareds. III 2, 351, tract. in Mc 9, 1—7.
[2] M. 26, 407 f, in ep. ad Gal 5, 13.
[3] M. 23, 182, dial. adv. Lucif. c. 28.
[4] M. 24, 265, in Is 21, 11 12.
[5] M. 24, 271, in Is 22, 7—9; M. 25, 909, in Os 10, 11.

8. Wenn also im allgemeinen der Allegorese ein weiter Spielraum eingeräumt wird, so ist ihre Berechtigung doch an einige Bedingungen geknüpft. Nicht jede Allegorie ist gut. Sie muß sich vielmehr mit der geschichtlichen Wahrheit in Einklang bringen lassen, und vor allem darf sie nicht dem christlichen Glauben zuwider sein oder etwas Unziemendes enthalten[1]. Die Geschichte hat feste Gesetze und bietet keine Möglichkeit auszuweichen. Die Tropologie ist frei und nur insoweit Gesetzen unterworfen, als sie den erbaulichen Zweck und den Zusammenhang nicht aus den Augen verlieren oder zu gewagt vorgehen darf in der Verbindung von Dingen, die zu sehr entgegengesetzt sind[2]. Die Erklärung der heiligen Bücher darf auch nicht gezwungen sein[3]. Um den von Jovinian gemachten Schwierigkeiten zu entgehen, stellt Hieronymus ganz gegen seine sonstige Gewohnheit die Behauptung auf: „Wo nichts verborgen ist, werden wir auch nicht zum mystischen Verständnis angeregt.“[4] Auch im Matthäuskommentar führt er aus, daß Petrus vom Herrn getadelt wurde, weil er bei klarer Sachlage nach einer mystischen Erklärung suchte[5]. Er zieht hieraus den Schluß, daß es unerlaubt ist, mystische Stellen historisch und historische mystisch zu erklären. Dies hindert ihn aber nicht, in einer Polemik gegen die Juden darauf hinzuweisen, daß der Apostel Paulus offenkundig geschichtliche Umstände auf die beiden Testamente deutet[6].

In der Frage, wie weit sich die allegorische Auffassung ausdehnen darf, ist sich Hieronymus wohl nie klar gewesen. Öfters betont er, daß, wenn auch nicht ausschließlich, sondern erst in zweiter Linie, alles, was geschrieben ist, parabolisch aufzufassen sei, unter anderem unter Bezugnahme

---

[1] M. 26, 391, in ep. ad Gal 4, 25 26; M. 24, 23 135, in Is 1, 1 und 10, 5 ff.

[2] M. 25, 1281 f, in Hab 1, 6 ff.

[3] M. 22, 365, ep. 18 ad Damas. c. 6.

[4] M. 23, 323, adv. Iov. 2, c. 26. [5] M. 26, 108, in Mt 15, 15 16.

[6] M. 25, 998, in Am. 1, 6 ff.

auf die im Buche Exodus geschilderten Ereignisse[1]. Mitunter stellt er das umgekehrte Prinzip auf. Wenn auch der Apostel Agar und Sara auf beide Testamente bezieht, so können wir doch nicht alles, was in jener Geschichte erzählt wird, allegorisch auffassen. Oder wenn der Apostel im Epheserbrief die Ehe ein großes Geheimnis in Christus und in der Kirche nennt, so dürfen wir deshalb noch nicht den ganzen Anfang der Genesis, die Schöpfung der Welt und des Menschen, auf Christus und die Kirche deuten. Wir können nicht das ganze Buch Exodus auf Christus beziehen und unter die allegorischen Gesetze zwingen, weil Paulus unter dem Felsen (Ex 17, 6) Christus versteht. Ebensowenig kann das ganze Buch Jonas ohne Gefahr für den Erklärer auf Christus bezogen werden, weil der Prophet durch ein Faktum zum Typus des Erlösers wird. Die Gesetze der Tropologie sind eben ganz andere wie die der Geschichte. Jede einzelne Stelle läßt entsprechend der Verschiedenheit der Geschichte eine verschiedene allegorische Deutung zu. Was einer Stelle voraufgeht oder auf sie folgt, braucht sich nicht in demselben allegorischen Bilde zu bewegen[2]. Auch sonst betont Hieronymus nach Aufzählung einer Reihe von Typen, daß viele von ihnen nur in dieser oder jener Beziehung Vorbilder waren, daß aber nicht alle ihre Tätigkeiten typisch zu verstehen sind. Ein Typus deutet eine Sache nur teilweise an; denn wenn das Ganze als typisch zu gelten hat, dann kann man nicht mehr von Typus, sondern nur noch von geschichtlicher Wahrheit reden[3]. Mit andern Worten: Typus und Antitypus müßten identisch sein.

Aber nicht nur hier vermissen wir eine feste Richtschnur, auch noch in einem andern Falle wird das Prinzip: „Alles, was geschehen ist, hat für uns vorbildliche Bedeutung“[4], durchbrochen oder wenigstens eingeschränkt. Liegt nämlich

[1] M. 26, 92 f, in Mt 13, 35. [2] M. 25, 1123 f, in Ion 1, 3.

[3] M. 25, 915 f, in Os 11, 1 2.

[4] Anecd. Mareds. III 3, 32, tract. de Ps 82. Vgl. 1 Cor 10, 6; diese Stelle schwebte offenbar Hieronymus vor. Morin hat sie im Index locorum S. Scripturae III 3, 165 nicht vermerkt.

eine authentische Erklärung vor, dann hört das weitere Spüren nach dem Schriftsinn auf. Die Parabel vom Sämann ist die erste, welcher der Heiland eine Erläuterung beifügt. Wo immer der Herr selbst seine Worte erklärt, muß man sich hüten, ja nicht mehr oder weniger in ihnen finden zu wollen, als er hineingelegt hat[1]. Dasselbe gilt von der Autorität der Apostel. Wo diese den Weg weist, da ist jede Vermutung einer andern möglichen Erklärung abzuweisen und jene Meinung anzunehmen, welche den Aposteln eignet[2]. Bei einer Stelle des Propheten Osee, welche der Apostel Paulus auf die Auferstehung des Herrn gedeutet hat, sagt Hieronymus, daß er sie weder anders deuten könne noch anders zu deuten wage[3]. Als eine Verletzung der Pietät bezeichnet er es, wenn manche den 21. Psalm aus der Person Davids, Esthers oder des Mardochäus heraus auffassen, während die Evangelisten ihn dem Heilande in den Mund legen[4]. Er bringt seine Verwunderung darüber zum Ausdruck, daß andere einen Passus aus Zacharias abschwächen wollen, obwohl ihn Matthäus auf die Passionsgeschichte gedeutet hat. Solche Erklärer, die gern für fähiger gehalten werden möchten als die übrigen, lassen die Regeln der Wahrheit außer acht[5].

§ 5. Die Ausdehnung der Inspiration.

Es handelt sich jetzt noch nicht um die Frage, welche Bücher der Heiligen Schrift Hieronymus für inspiriert hält. Vielmehr ist hier zu untersuchen, wie weit sich die göttliche Inspiration in den inspirierten Büchern ausdehnt. Eine doppelte Unterscheidung ist nun denkbar. Hält der hl. Hieronymus alle materiellen Angaben der Bibel für inspiriert?

---

[1] M. 26, 86, in Mt 13, 4.

[2] M. 25, 1093, in Am 9, 11 ff; Anecd. Mareds. III 3, 12 f 27. tract. de Ps 15.

[3] M. 25, 938, in Os 13, 14.

[4] M. 26, 212, in Mt 27, 46; siehe auch Anecd. Mareds. III 1, 6 f. comm. in Ps 2.

[5] M. 25, 1520, in Zach 13, 7 ff.

Erstreckt sich die Inspiration neben der materiellen auch auf die formale Seite?

1. Die Antwort auf die erste Frage muß bejahend lauten. Von minder wichtigen und unbedeutenden Angaben sagt Hieronymus, daß sie in der Majestät des Heiligen Geistes erglänzen[1]. Er lehnt es ab, auch nur im entferntesten anzunehmen, daß etwas aus dem Worte Gottes nicht inspiriert sei[2]. Die Inspiration des ganzen Philemonbriefes verteidigt er gegen jene, welche sie leugnen, weil eine Reihe alltäglicher Dinge in demselben berichtet wird[3]. Man kann nicht annehmen, daß etwas ohne Grund in der Schrift steht. Deshalb müssen auch die Überschriften der Psalmen zur Heiligen Schrift gehören, obwohl viele entgegengesetzter Ansicht sind, zumal sie sich im Urtexte vorfinden[4].

2. Auf die zweite Frage muß erwidert werden, daß Hieronymus die Verbalinspiration verwirft und sich mit der Realinspiration begnügt. Wie er an vielen Stellen zum Ausdruck bringt, setzt sich der Schrifttext aus zwei Elementen zusammen, dem sensus und den verba (= sermo, littera, syllabae), worunter gewöhnlich der Gedankeninhalt und die Ausdrucksform zu verstehen sind[5]. Die letztere ist das weniger wichtige Element. Deshalb sind bei einer Übersetzung nicht so sehr die Worte als vielmehr der Sinn wiederzugeben. Der göttliche Sinn, der im Buchstaben (litterae) wohnt, ist die Frucht der Heiligen Schrift[6]. Der Gegensatz zwischen verba und sensus erklärt allein die Möglichkeit, daß die Septuaginta den Sinn besser

[1] . . . ut etiam quae parva putantur et vilia Spiritus Sancti fulgeant maiestate (M. 25, 28, in Ez 1, 15 ff).

[2] M. 22, 431, ep. 27 ad Marcellam c. 1.

[3] M. 26, 529 ff, prol. in comm. in ep. ad Phm.

[4] Anecd. Mareds. III 2, 10, tract. de Ps 5.

[5] M. 22, 630, ep. 65 ad Principiam c. 11; M. 23, 1115, in Eccle 12, 12; M. 25, 1263, in Nah 3, 8 ff (sermo); M. 26, 28 f, in Mt 2, 23 (verba); M. 26, 505 und 558, in ep. ad Eph 4, 17 ff (verba) und ad Tit 1, 2 ff (verba, sermo); M. 22, 847, ep. 106 ad Sun. et Fret. c. 29 (syllabae); M. 24, 332, in Is 29, 9 ff.

[6] Anecd. Mareds. III 2, 6, tract. de Ps 1.

wiedergaben, obwohl sie sich nicht um die Anordnung der Worte (verborum ordo) im Urtext gekümmert haben[1]. Für denjenigen, welcher sich mit dem Schriftstudium beschäftigt, haben die Worte nicht dieselbe Bedeutung wie der Inhalt[2]. An vielen Stellen verwirft Hieronymus die wörtliche Übersetzung und betont ausdrücklich, daß es nur auf die richtige Wiedergabe des Gedankens ankommt[3]. Nicht die Worte der Schrift bilden das Evangelium, sondern der Inhalt[4]. Darum wird auch meistenteils von den Aposteln bei Zitaten aus dem Alten Testament nur der Inhalt berücksichtigt, während die Worte oder ihre Reihenfolge verändert werden. Weil es auf letztere nicht ankommt, zitieren sie einfach aus dem Gedächtnis, ohne die Stellen nachzuschlagen und zu verifizieren[5]. Besonders im 57. Briefe an Pammachius wird an vielen Beispielen nachgewiesen, daß es nicht Sache der Apostel war, den einzelnen Worten und Silben nachzujagen. Wenn der Sinn nicht leidet, lassen sie das eine oder andere Wort aus, oder sie erlauben sich Einschiebungen in den Text[6]. Auch der göttliche Heiland macht von dieser Freiheit Gebrauch. Er kümmert sich ebenfalls nicht um Silben und Wortpunkte, wofern nur der Sinn wahrheitsgetreu wiedergegeben wird[7].

Die Ursache für diese Geringschätzung der äußeren Form liegt eben darin, daß die Worte im allgemeinen nicht inspiriert, sondern nur ein Produkt des menschlichen Geistes und zufälliger persönlicher Verhältnisse sind[8]. Daß die Form ein persönliches Gepräge trägt je nach Herkunft oder Stand

---

[1] M. 23, 1031, in Eccle 2, 15 f.

[2] M. 22, 436, ep. 29 ad Marcellam c. 1.

[3] Hoberg, De s. Hieronymi ratione interpretandi 4—8.

[4] Nec putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu (M. 26, 322, in ep. ad Gal 1, 11 12).

[5] M. 25, 1056, in Am 5, 25 ff; M. 26, 362 f, in ep. ad Gal 3, 14.

[6] M. 22, 568 ff, ep. 57 ad Pammach.; M. 26, 353 f, in ep. ad Gal 3, 8 9.

[7] M. 25, 1564, in Mal 3, 1.

[8] Siehe oben S. 16 ff; vgl. auch Pesch, De inspiratione Sacrae Scripturae 473.

des heiligen Schriftstellers, ist früher ausführlich dargelegt worden. Es wäre auch undenkbar, daß Hieronymus schreiben kann, es habe ihn Schauder ergriffen ob der entsetzlichen Redeweise (sermo incultus) der Propheten, wenn sie göttlichen Ursprunges wäre [1]. Die Propheten können sich zwar in der äußeren Form ihrer Schriften unterscheiden, aber nicht im Inhalte. Dieser muß gleich sein, weil sie in demselben Geiste prophezeit haben [2].

Allerdings bilden Wort und Gedanke immer ein organisches Ganzes. Ist die Ausdrucksweise dunkel, dann ist es auch der Rede Sinn. Dieser darf durch den Ausdruck nicht zu Schaden kommen und entstellt werden. Ist er aber sichergestellt, dann kommt es auf die Worte nicht an, wie Hieronymus verschiedentlich aus dem Verfahren des Apostels Paulus herausliest [3].

3. Am sichersten muß die Übersetzungspraxis unseres Kirchenvaters uns zu einem Urteile darüber führen, ob Hieronymus die Verbalinspiration vertrat. Bekannte er sich zu derselben, dann mußte er den möglichst getreuen Anschluß an sein Original erstreben; denn er hätte sicherlich selbst zuletzt sich das Recht zugesprochen, etwas von dem zu ändern, was göttlichen Ursprunges war. Und da zeigt es sich, daß er in vielen Fällen die Regel, nicht allzu wörtlich zu übersetzen, treu befolgt hat [4]. Allerdings fehlt es nicht an Hebraismen, wie es ja in der Natur der Sache und in der Eilfertigkeit, mit der Hieronymus zu Werke ging, nur zu sehr begründet ist. Verträte Hieronymus die Verbalinspiration, dann müßte er auch die Übersetzung des Aquila für eine

[1] M. 22, 416, ep. 22 ad Eustoch. c. 30.

[2] M. 28, 847, praef. in Ir.

[3] M. 26, 426, in ep. ad Gal 6, 1; M. 25, 1292, in Hab 2, 2 ff.

[4] Zöckler, Hieronymus 364 f A. 1; Rochrich, Essai sur saint Jérôme exégète 41 ff; Kaulen, Geschichte der Vulgata 169 ff und Einleitung I⁴ 141 ff; Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 190 bes. A. 1; Hoberg (De s. Hieronymi ratione interpretandi 19 ff) hat den entsprechenden Nachweis betreffs der Danielübersetzung geführt.

Idealübersetzung halten. Aber gerade am Verfahren dieses Mannes weist er nach, wie lächerlich es wäre, wenn man die Worte zu sehr urgieren wollte. Wo in den lateinischen Exemplaren frumentum, vinum und oleum steht, setzt er χεῦμα, ὀπωρισμός und σιλπνότης, welchen Ausdrücken im Lateinischen fusio, pomatio und splendentia entsprechen würden[1]. Hieronymus richtete sich daher bei der Übersetzung durchweg nach dem modus interpretandi des Symmachus[2].

4. Dem bisher Gesagten stehen nun einige Äußerungen gegenüber, welche das bis jetzt gewonnene Resultat ins Wanken bringen könnten. Hieronymus macht darauf aufmerksam, daß die Verbindung „cohaeredes et concorporales et comparticipes" einen lateinischen Satz verunziert. Aber weil es so im griechischen Original steht und die einzelnen Worte, Silben, Häkchen und Punkte in den göttlichen Schriften voller Bedeutung sind, will er lieber in der Zusammenstellung und Struktur der Worte als im Verständnis sich einer Gefahr aussetzen[3]. In einer vor seinen Mönchen zu Bethlehem gehaltenen Anrede heißt es: „Die einzelnen Worte der Schrift sind einzelne Geheimnisse. Jene Worte, welche den Weltmenschen so bäuerisch vorkommen, sind voll von Geheimnissen.... Den Schatz, nämlich den göttlichen Sinn, haben wir in ganz einfachen Worten."[4] Vom Buche Leviticus schreibt er, daß die einzelnen Opfer, ja beinahe die einzelnen Silben, die priesterliche Kleidung und die gesamten liturgischen Vorschriften himmlische Geheimnisse atmen[5]. In demselben Briefe heißt es von der Apokalypse, daß sie so viele Geheimnisse wie Worte enthalte. In den einzelnen Worten seien verschiedene Deutungen verborgen[6].

---

[1] M. 22, 577 f, ep. 57 ad Pammach. c. 11.

[2] Vgl. A. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I, Oxonii 1875, xxxiv f.

[3] M. 26, 481, in ep. ad Eph 3, 5 ff.

[4] Anecd. Mareds. III 2, 117, tract. de Ps 90.

[5] M. 22, 545, ep. 53 ad Paulinum c. 8.

[6] M. 22, 548 f, ep. 53 ad Paulinum c. 9.

Bei der Tendenz, welche Sanders verfolgt, ist es weiter nicht verwunderlich, daß er zum Teil diese Beispiele benutzt, um seine Annahme einer Verbalinspiration zu stützen. Er bedenkt nicht, daß es verkehrt ist, aus einzelnen Äußerungen, die den sonstigen theoretischen Ausführungen und besonders der Praxis des hl. Hieronymus schnurstracks zuwider sind, ein Prinzip abzuleiten. Nicht aus den Ausnahmen darf die Regel aufgestellt werden, sondern aus den regelmäßigen Erscheinungen.

Vor allem muß betont werden, daß es sich um gelegentliche Äußerungen handelt, bei denen er mit oratorischer Übertreibung die Göttlichkeit der Heiligen Schrift hervorhebt. Wo er sich e professo über diesen Punkt äußert, z. B. im Briefe an Pammachius, begegnen wir einer ganz andern Sprache.

Was den ersten der angeführten Aussprüche angeht, so rührt er aus den Jahren 386—387 her, zu welcher Zeit Hieronymus noch ein begeisterter Anhänger des Origenes war, der öfter sich in ähnlicher Weise ausließ[1]. Er ist nichts anderes als ein Niederschlag seiner durch das Studium des Origenes, der unstreitig als Vertreter der strengsten Verbalinspiration zu bezeichnen ist[2], beeinflußten Denkweise. Daß ähnliche Äußerungen unserem Kirchenvater nicht unbekannt waren, zeigt ein Blick in die Übersetzung der Jeremiashomilien des Origenes[3]. Allein im Laufe der Zeit hat die historisch-grammatische Schulung, welche Hieronymus teils eigener Arbeit, teils fremden Einflüssen verdankte, mit solchen Anschauungen aufgeräumt. Ist sie es doch gerade gewesen, welche ihn den Unterschied erkennen ließ, der bestand zwischen den Zitaten des Neuen Testamentes und den Urtexten.

Endlich nimmt auch Hieronymus bestimmte Fälle an, in welchen auf die Anwendung eines bestimmten Wortes großes Gewicht gelegt wird. So heißt es von Joseph nicht: „Er nahm

[1] Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes 77 f.
[2] Ebd. 82, überhaupt 76—82. [3] M. 25, 600, hom. 2 in Ir.

seinen Sohn und seine Gattin", sondern „das Kind und seine Mutter", um ihn als Nährvater, nicht als Gatten zu kennzeichnen[1]. Wenn es von Jesus heißt „secessit" und nicht „fugit in locum desertum", dann wird zum Ausdruck gebracht, daß er den Verfolgern aus dem Wege ging, ohne vor ihnen zu fliehen[2]. Das muß sich aus der einzelnen Stelle ergeben, welche Übersetzungsmethode vorzuziehen ist[3]. Unter gewissen Voraussetzungen haben eben auch die der Verbalinspiration günstigen Stellen ihre Berechtigung.

Eine allgemeine Gültigkeit ihnen zuzusprechen, verbietet auch unter anderem ein Passus, der an letzter Stelle behandelt werden soll. Er bekennt dort offen, aus dem Griechischen nach dem Sinne übersetzt zu haben, abgesehen von den heiligen Schriften, so oft auch die Anordnung der Worte ein Geheimnis ist[4]. Auf den ersten Blick ist diese Bemerkung um so unverständlicher, wenn „ubi" in allgemeiner Bedeutung genommen wird, weil sie gerade in jenem Briefe steht, in welchem Hieronymus den Nachweis erbringen will, daß eine wörtliche Übersetzung verfehlt ist, und daß auch die Apostel und Evangelisten die Bibel nicht wörtlich, sondern sinngemäß zitieren. Er beraubt sich also gleichsam von vornherein selbst des Rechtes, seine These zu beweisen. Aber gerade dieser Widerspruch, in welchen sich Hieronymus scheinbar verwickelt, zeigt am deutlichsten, daß dem Satze nach dem Zusammenhange keine allgemeine Geltung zukommt. Er kann nur den Sinn haben, daß er, abgesehen von jenen Stellen der Schrift, in welchen selbst die Anordnung der Worte ein Geheimnis ist, sinngemäß übersetzt hat. „Ubi" ist also nicht gleich „in quibus", sondern soviel als „quando".

---

[1] M. 26, 28, in Mt 2, 21.

[2] M. 26, 99, in Mt 14, 13.

[3] Hoberg, De s. Hieronymi ratione interpretandi 9.

[4] Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu (M. 22, 571, ep. 57 ad Pammach. c. 5).

Auch Dausch und Grützmacher wehren sich dagegen, daß Hieronymus zum Verteidiger der Verbalinspiration gemacht wird [1].

Abgesehen von den bereits besprochenen Äußerungen bringt Sanders [2] noch einige Beweise für die Verbalinspiration bei. Er macht hierbei unter anderem auch den Fehler, daß er nicht unterscheidet zwischen solchen Stellen, welche nach der materiellen Seite hin eine uneingeschränkte Inspiration vertreten, und zwischen solchen, bei denen nur die formale Seite in Betracht kommt. Wenn er seine Theorie damit zu rechtfertigen sucht, daß Hieronymus des öfteren von „parole de Dieu" und „parole divine" spricht, welche Ausdrücke Sanders für das lateinische „verba" setzt und mit dem französischen „les mots" identifiziert, dann übersieht er den wesentlichen Unterschied, der in seiner Muttersprache zwischen „mot" und „parole" besteht [3]. Daß „verba" in der lateinischen Sprache nicht die einzelnen Worte sein müssen, sondern das gesamte literarische Produkt, Materie und Form, einbegreifen können, ist ohne weiteres klar. Zum allermindesten kann aus dem Ausdrucke „verba divina" für die Verbalinspiration nicht mehr bewiesen werden als für die Realinspiration. Daß aber Hieronymus keine Ausnahme macht, sondern „verba" auch im Sinne von „sententia" braucht, zeigt ein eklatantes Beispiel. Im 122. Briefe führt er im Wortlaute verschiedene Zitate aus Isaias und Jeremias an. Als dritter folgt Ezechiel, der „mit denselben Worten" (iisdem verbis) spricht, weil beeinflußt von demselben Geiste. Tatsächlich sind die drei hier in Betracht

[1] Dausch, Die Schriftinspiration 73; Grützmacher, Hieronymus II 124. Daß sich Hieronymus in den von Grützmacher an dieser Stelle angeführten Beispielen eigentümlich frei über die Inspiration ausspricht, ist nicht richtig. Alle lassen sich rechtfertigen bei Annahme der Real- und Ablehnung der Verbalinspiration. Anderseits könnte die Erklärung der besprochenen Stelle aus dem Briefe an Pammachius für die Annahme der Verbalinspiration nur dann günstig klingen, wenn „ubi" ganz allgemein verstanden wird. Diese Auffassung aber schließt der Zusammenhang aus; siehe dagegen Grützmacher a. a. O. I 183.

[2] Études sur saint Jérôme 127—137. [3] Ebd. 128.

kommenden Zitate nur inhaltlich gleich, im Wortlaute dagegen sehr verschieden[1]. Daß Sanders die Beispiele häuft, in denen von den „verba dominica" die Rede ist, beweist nur, daß er wiederholt in denselben Fehler fällt. Will er aber unter Verbalinspiration bloß die Erhöhung der menschlichen Fähigkeiten und die übernatürliche Leitung in der Auswahl der Worte sehen, zum Gegensatze von einem übernatürlichen Diktat der Worte, dann heißt dies doch tatsächlich nichts anderes, als dem Begriff Inspiration zwei wesentlich verschiedene Bedeutungen geben, was Sanders auch selbst herausgefühlt hat[2]. Hieronymus macht aber nirgendwo darauf aufmerksam, daß wir neben der Inspiration des „sensus" noch eine besondere der „verba" anzunehmen hätten.

Wenn wir ein Gesamturteil fällen sollen über Hieronymus und seine Stellung zur Verbalinspiration, dann müssen wir sagen, daß, abgesehen von besondern Fällen, Hieronymus für die Realinspiration eintritt. Hierdurch stellt er sich in Gegensatz zu der alexandrinischen, aber auch zur antiochenischen Schule; denn auch diese maß dem Worte und Buchstaben eine hohe Bedeutung bei[3].

§ 6. Der Umfang der Inspiration.

Es bleibt noch übrig, den Umfang der Inspiration beim hl. Hieronymus nachzuweisen, d. h. seinen Schriftkanon aufzustellen. Wenn auch diese Frage meistens losgelöst vom Inspirationsbegriff behandelt wird, so ist eine darauf hinzielende Untersuchung doch gerechtfertigt einerseits durch die enge Beziehung zwischen Kanon und Inspiration, dann aber auch durch die Wichtigkeit, welche einer solchen Untersuchung speziell beim hl. Hieronymus zukommt. Der Kanon ist eben nichts anderes als die Summe der inspirierten Schriften, und die Inspiration ist das Kriterium für die Aufnahme in den

[1] M. 22, 1039 f, ep. 122 ad Rusticum c. 1.
[2] Sanders, Études sur saint Jérôme 131.
[3] Dausch, Die Schriftinspiration 68 f.

Kanon. Ehe wir jedoch prüfen, welche Bücher unser Kirchenvater als inspiriert und zur Schrift gehörig ansah, wollen wir zuerst untersuchen: „Wie stellt sich der hl. Hieronymus zu der Frage, ob es inspirierte Übersetzungen gibt?“ Diese Frage bei einem Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte stellen, heißt sie auf eine bestimmte Übersetzung beschränken, nämlich auf die sog. Septuaginta. Da nun das Verhältnis des gelehrten Einsiedlers von Bethlehem zur alexandrinischen Wiedergabe des biblischen Urtextes auch für seinen Bibelkanon von besonderer Wichtigkeit ist, so bleibt nichts anderes übrig, als näher auf dasselbe einzugehen.

I. Die Septuaginta.

1. In der römischen Kirche waren zu der Zeit des hl. Hieronymus nur griechische Bibeltexte im Gebrauch, und zwar für das Alte Testament die Septuaginta oder aus dieser hervorgegangene lateinische Übersetzungen. Bezüglich des Ursprunges der Septuaginta war allgemein der Bericht des Aristeas im Umlauf, an dessen Wahrheit niemand zweifelte. Die notwendige Folge war die Annahme einer göttlichen Inspiration der Septuaginta, welche sich nach dem Vorgange Philos auch bei manchen Kirchenvätern, griechischen sowohl wie lateinischen, unzweideutig ausgesprochen findet[1]. Sogar noch ein späterer Zeitgenosse des hl. Hieronymus, kein Geringerer als der hl. Augustinus, tritt für ihre Inspiration ein[2].

Hieronymus nimmt nun der Septuaginta gegenüber nicht zu allen Zeiten die gleiche Stellung ein. So kommt es, daß ihm auch verschiedentlich Inkonsequenz vorgeworfen wird in der Bewertung der alexandrinischen Übersetzung[3]. Doch kann hiervon nicht wohl die Rede sein, vielmehr läßt sich eine fortschreitende Entwicklung konstatieren. Wir können a priori die Behauptung aufstellen, daß auch Hieronymus

[1] Kaulen, Einleitung I 93; Dausch a. a. O. 72.

[2] M. 41, 604, De civ. Dei c. 43.

[3] Roehrich, Essai sur saint Jérôme exégète 59; Weiß, Die großen Kappadozier 36.

entsprechend dem Milieu, in dem er sich ausbildete, an die Inspiration der Septuaginta geglaubt hat. Daß er bereits in früher Jugend solche Stellen gelesen hat, welche die Inspiration der Siebzig ausdrücklich lehren, können wir nachweisen. Sie findet sich verteidigt vom hl. Hilarius im Prolog zu seinem Psalmenkommentar[1], welchen Hieronymus ja gelegentlich seines gallischen Aufenthalts abgeschrieben hat. Selbst Origenes, der Hieronymus lange sehr beeinflußt hat, konnte sich trotz seiner textkritischen Studien nicht freimachen vom Glauben an die Inspiration der Septuaginta[2]. Für unsere aprioristische Behauptung lassen sich aber auch positive Beweise anführen. Hieronymus spricht sich nämlich selbst an zwei Stellen klar und deutlich darüber aus, daß die Heilige Schrift auch in der griechischen Übersetzung göttlichem Einfluß ihr Entstehen verdankt. Diese Tatsache lassen Sanders und Grützmacher außer Betracht, wenn sie ohne jede Einschränkung behaupten, daß Hieronymus die LXX nicht für inspiriert hielt[3]. In den Jahren 389—391 revidierte er die Bücher Paralipomena nach dem Texte der LXX. Im Vorworte hierzu spricht er von der Verderbtheit der Eigennamen in den griechischen und lateinischen Codices, die ihm bei dem Vergleiche mit dem hebräischen Text aufgefallen war. Doch will er dafür nicht die siebzig Übersetzer verantwortlich machen; denn voll des Heiligen Geistes haben sie nur die Wahrheit übersetzt[4]. Deutlicher konnte er kaum die Inspiration der Alexandriner zum Ausdruck bringen. Weil sie aber in Widerspruch steht mit manchen späteren Äußerungen, suchte Erasmus in seiner Gesamtausgabe der Werke des hl. Hieronymus die Schwierigkeit dadurch abzutun, daß er diesen nicht seine eigene Ansicht ausdrücken läßt. Vielmehr habe sich Hieronymus der Meinung

[1] M. 9, 238, prol. in libr. Psalm.

[2] Weiß, Die großen Kappadozier 36.

[3] Sanders, Études sur saint Jérôme 145; Grützmacher, Hieronymus II 104.

[4] M. 29, 401 f, praef. in Par sec. LXX; Kaulen, Einleitung I 93; Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 135 A. 1.

seiner Freunde Domnio und Rogatianus, denen die Übersetzung gewidmet war, akkommodiert[1].

Es macht jedoch den Eindruck, als ob Hieronymus damals seinen Glauben an die Inspiration der LXX bereits einer Modifikation unterzogen hat. In demselben Vorworte spricht er nämlich von den durch den Obelos kenntlich gemachten Stellen, welche, obwohl sie nicht in den hebräischen Büchern stehen, von den siebzig Übersetzern hinzugefügt worden sind teils aus ästhetischen Rücksichten, teils wegen der Autorität des Heiligen Geistes[2]. Wahrscheinlich hatte Hieronymus, ehe er den hebräischen Text übersetzen konnte, die LXX als die im Laufe der Geschichte gewordene und eingebürgerte Ausgabe der Schrift rückhaltlos für inspiriert angesehen. Als ihm später die Divergenzen zwischen den beiden Textesüberlieferungen nicht entgehen konnten, gab es nur die Möglichkeit, eine für nicht inspiriert zu erklären, oder aber die Änderungen ebenfalls auf direkten göttlichen Einfluß zurückzuführen. Da er nun noch zu sehr unter dem Banne der Tradition stand, entschloß er sich zu letzterem. Auch bei Augustinus finden wir etwas Ähnliches. Ihm konnten nach der hieronymianischen Bibelübersetzung ebenfalls die Varianten nicht verborgen bleiben. Da er aber mit aller Entschiedenheit an der Inspiration der LXX festhielt, blieb auch für ihn kein anderer Ausweg, als die Abänderungen direkt auf den Einfluß des Heiligen Geistes zurückzuführen[3].

Beurteilt man die Sachlage unter dem angegebenen Gesichtspunkte, dann erscheint es nicht mehr sonderbar, wenn Hieronymus, obwohl er davon überzeugt war, daß eine durchgreifende Revision des Alten Testamentes auf den Grundtext aufbauen müsse, sich dabei beruhigte, in der LXX, als in der von den Aposteln gebilligten, die richtige Übersetzung des Alten Testamentes zu sehen[4].

---

[1] M. 29, 399 f, praef. Martianaei.
[2] M. 29, 404, praef. in Par sec. LXX.
[3] M. 41, 604, De civ. Dei c. 43; Fell a. a. O. 135 f 136 A. 1.
[4] Gegen Grützmacher a. a. O. I 223.

Es könnte vielleicht auffallen und unsere Behauptung abschwächen, daß Hieronymus sich nur in diesem Vorworte klar über die Inspiration der LXX ausgesprochen hat. Einem solchen Einwurfe wäre entgegenzuhalten, daß für ihn keine Veranlassung vorlag, seinen Standpunkt hervorzukehren, da ja fast alle seine Zeitgenossen mit ihm die gleiche Anschauung teilten. Ferner ist uns auch aus der Zeit vor 390 verhältnismäßig wenig überliefert. Besonders von größeren Kommentaren zu alttestamentlichen Schriften, in denen ja am ehesten eine einschlägige Äußerung zu vermuten wäre, hat uns Hieronymus aus seinen ersten Jahren nichts hinterlassen, abgesehen von seinem Kommentar zum Prediger, welcher gerade in der kritischen Zeit der Wende erschienen ist. In den späteren Jahren hat er aber seinen Standpunkt verändert, so daß wir auch aus dieser Zeit nichts der Inspiration der LXX Günstiges anführen können. Nur aus dem langen Gärungsprozeß, der verschiedene Phasen durchlief, und in welchem wir das geistige Ringen verfolgen können, bis Hieronymus zu einem sichern Resultate gelangte, ist uns ein Rückschluß auf die frühere Hochschätzung der auf ägyptischem Boden entstandenen griechischen Bibelübersetzung möglich. Verfolgen wir kurz diese Entwicklung.

2. Daß Hieronymus selbst die LXX oder Tochterübersetzungen derselben gebraucht, schließt an und für sich noch keine Bevorzugung in sich, sondern wird durch den Mangel anderer Bibeltexte zur Genüge erklärt. Eher ist eine solche anzunehmen, wenn er einige Bücher der Schrift einer Revision unterzog unter Zugrundelegung des LXX-Textes. Der Konflikt mußte im Keime entstehen, sobald Hieronymus in der hebräischen Sprache soweit vorgeschritten war, daß er den lateinischen und griechischen Text mit dem ursprünglichen vergleichen konnte. Die überkommene hohe Meinung von der LXX und die eigene Erkenntnis ihres nur relativen Wertes standen sich zu diametral gegenüber, als daß sie sich dauernd in befriedigender Weise versöhnen ließen.

In etwa vorbereitet wurde Hieronymus durch die Übersetzung origenistischer Arbeiten, in denen zuweilen auf bestehende Unterschiede aufmerksam gemacht wird[1]. Bereits in den Kommentaren zu den paulinischen Briefen werden Unebenheiten beseitigt durch den Hinweis auf den Urtext[2].

In den „Quaestiones hebraicae", welche Hieronymus zu allen alttestamentlichen protokanonischen Büchern anfertigen wollte, aber nur zur Genesis vollendet hat, begegnen wir einem literarischen Produkt, welches sein Entstehen dem erwähnten Konflikte verdankt. Er hat sich hier die Aufgabe gestellt, die Irrtümer jener zurückzuweisen, welche bezüglich der hebräischen Bücher verschiedene Verdächtigungen aufgestellt haben. Ferner beabsichtigt er, die Abweichungen zwischen Original und Übersetzung auf ihren wahren Wert zurückzuführen. Endlich will er die Etymologien der Dinge, Namen und Gegenden unter Benutzung des Urtextes für lateinische Ohren zugänglich machen. Jedoch weist er die Vorwürfe einiger Neider zurück; denn es liegt ihm fern, den Siebzig Irrtümer vorzuwerfen[3]. Es müssen also bereits unvorsichtige Äußerungen des hl. Hieronymus in die Öffentlichkeit gedrungen sein, aus welchen Schlüsse auf seine Stellung zur Septuaginta gezogen wurden, welche ihm selbst unlieb waren. Er lenkt deshalb ein und führt die Änderungen, welche sie machten, auf Opportunitätsgründe zurück. Die alexandrinischen Übersetzer wollten nämlich dem Könige Ptolemäus nicht alle Geheimnisse der Heiligen Schriften ausliefern, zumal jene nicht, die Bezug nahmen auf den Erlöser. Die Juden wollten auf diese Weise der Gefahr entgehen, in den Verdacht zu kommen, als ob sie noch einen zweiten Gott verehrten, während der König als eifriger Anhänger Platos gerade deshalb eine so hohe Meinung von ihnen hatte, weil sie sich als Monotheisten ausgaben. Endlich darf nicht un-

[1] Vgl. Klostermann, Origenes' Werke III 137, 14 ff mit M. 25, 680, in Ir hom. 12 und ebd. 141, 15 f mit M. 25, 683, in Ir hom. 12.

[2] M. 26, 557, in ep. ad Tit 1, 1.

[3] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 2.

erwähnt bleiben, daß die Ausführungen sich an den LXX-Text anlehnen sollen[1].

Ohne Zweifel verrät Hieronymus das Bestreben, gegen beide Schrifttexte eine möglichst versöhnliche Stellung einzunehmen. Allerdings gibt er dem Urtext den Vorzug, ihm kommt ein höherer Grad von Wahrheit zu, weil er sich auf die Autorität des Neuen Testamentes stützen kann. Denn die Evangelisten, der Heiland und auch der Apostel Paulus zitieren viel, was sich in den lateinischen und griechischen Handschriften nicht findet, aus dem Alten Testament[2].

Für den Fall, daß sich unter dem Zwange der Tatsachen seine persönliche Stellungnahme nicht festhalten ließe, hält er ein Hintertürchen offen. Er engt die Tätigkeit der Siebzig ein. Bekannt geworden mit den Büchern des Josephus macht er darauf aufmerksam, daß nach dessen Bericht die Siebzig nur die fünf Bücher Moses übersetzt haben[3]. Die praktische Folgerung ist, daß, abgesehen von diesen Büchern, das Feld für die Kritik frei ist, ohne daß man zu fürchten braucht, mit der Inspiration und Unfehlbarkeit der Schrift in Konflikt zu kommen. Hieronymus tritt dadurch in Gegensatz zu seiner eigenen Vergangenheit; schreibt er doch z. B. im Vorworte seiner Evangelienübersetzung aus dem Jahre 384 recht deutlich, daß das Alte Testament von den 70 Ältesten ins Griechische übertragen wurde[4]. Er war davon so überzeugt, daß er selbst nach der gemachten Restriktion nicht zum Pentateuch gehörige Bücher als von den Siebzig übersetzt anführt[5]. Allerdings wäre denkbar, daß es sich in diesen Fällen nur um eine Anbequemung an den allgemeinen Sprachgebrauch handelt.

Wenn wir nun die „Quaestiones" weiter verfolgen, so werden wir sehen, daß Hieronymus nur teilweise die Rücksicht walten läßt, die er im Vorworte angekündigt hat. Zu-

[1] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 2. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] M. 29, 527, praef. in quatt. evang.; M. 27, 35, praef. in Chron. Eus.
[5] De Lagarde a. a. O. 18; M. 23, 1022 1031 1036, in Eccle 1, 14; 2, 15 f; 3, 5; M. 28, 772, praef. in Is.

weilen berichtet er einfach die Verschiedenheiten zwischen der veritas hebraica und der LXX, ohne sich weiter auf ein Urteil einzulassen[1]. Bei der Frage über Methusalems Lebensalter stellt er fest, daß auch hier, wie fast immer bei Zahlenangaben ein Unterschied besteht[2]. Er macht auf die Verwechslung von ה und ח aufmerksam[3] und weist darauf hin, daß der hebräische Text die bessere Lesart hat[4]. An andern Stellen wiederum nimmt er die LXX in Schutz, indem er betont, daß es ihnen bei der Übersetzung mehr auf die Wiedergabe des Sinnes als des Wortlautes ankam[5]. Die Verderbung des Namens Arbee in Arboc legt er den Abschreibern zur Last, keineswegs den Übersetzern; denn es ist nicht anzunehmen, daß diese den Namen einer hebräischen Stadt so verstümmelt und barbarisch wiedergegeben hätten[6]. Wie sehr er sich bemüht hat, eine Harmonie herzustellen zwischen den Angaben der Genesis und der Rede des hl. Stephanus im Lukasevangelium unter ausdrücklicher Betonung der Wahrheit beider Überlieferungen ist bereits früher ausgeführt worden[7].

An andern Stellen, besonders in der zweiten Hälfte seiner Abhandlung, geht er jedoch ziemlich scharf ins Gericht. Er rügt, was an sich nicht notwendig ist, daß die LXX den schlechten Zusatz gemacht hätten „et deficiens Abraham mortuus est", weil es unziemend sei, auf Abraham den Begriff deficere anzuwenden[8]. Etwas weiter stößt er auf einen Fall, in dem er mit der LXX nichts anzufangen weiß; selbst die Gesetze der Allegorese können zu keiner Deutung verhelfen. Nach Gn 26, 32 f in der griechischen Fassung fanden die Knechte Isaaks kein Wasser und nannten den Ort „Schwur", nach dem Urtext dagegen stießen sie wohl auf Wasser und gaben der Stelle den Namen „Überfluß"[9]. Als ganz konfus bezeichnet er den Sinn bei den LXX in Gn 30, 32 f, so daß es über-

[1] De Lagarde a. a. O. 9 10 38. [2] Ebd. 11.
[3] Ebd. 22 f; ähnlich 60. [4] Ebd. 23 27 40. [5] Ebd. 22. [6] Ebd. 35.
[7] Siehe oben 67 ff. [8] De Lagarde a. a. O. 39. [9] Ebd. 42 f.

haupt keinem gelingt, die Stelle glatt zu erklären[1]. Anderwärts stoßen wir auf den Vorwurf, daß die LXX etwas übersetzt haben, was zu dem Sinne in gar keiner Beziehung steht[2].

Wir können in diesem Werke, das einen verhältnismäßig geringen Umfang besitzt, verfolgen, wie die griechische Übersetzung bei Hieronymus immer mehr in Ungnade fällt. In den späteren Abschnitten braucht er Ausdrücke, welche grell gegen die Zurückhaltung abstechen, die er anfänglich bewahrt; ja mit den Erklärungen im Vorwort sind sie einfach unvereinbar. Die Schrift macht ganz den Eindruck, als ob sie nicht in einem Guß entstanden sei, als ob Hieronymus mit einer gewissen Resignation mitten in der Arbeit aufgehört und nach einer Unterbrechung mit um so entschiedenerer, d. h. schärferer Feder die Arbeit fortgeführt habe. Diese Vermutung findet einen Halt in Äußerungen des hl. Hieronymus. Aus dem Vorwort zu dem „Liber de nominibus hebraicis" ergibt sich, daß diese Arbeit in die „Quaestiones in Genesim" hineinfiel[3]. Auch die Übersetzung der Lukashomilien des Origenes fällt in die Zeit der Ausarbeitung der „Quaestiones"[4]. Als er wiederum Hand an diese legte, schien er sich über sein Verhältnis zur Septuaginta klar geworden zu sein. Er mußte eingesehen haben,

---

[1] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 47.

[2] Ebd. 49 f 51 54 (Zeile 14 und 26) 65.

[3] M. 23, 772, de nom. hebr. praef. Nach Grützmacher (Hieronymus I 62 f) zuerst geschrieben; genauer drückt er sich II 61 aus.

[4] Siehe Zöckler, Hieronymus 174; Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche 295. Hier ist irrtümlich zweimal von einem Lukaskommentar die Rede, anstatt von der Übersetzung der Lukashomilien. Grützmacher (a. a. O. II 80 A. 3) vermutet einen Irrtum Zöcklers, wenn er die Worte praetermisi paululum Hebraicarum quaestionum libros (M. 26, 219, prol. in transl. hom. Orig. in Luc.) auf die Quaestiones zur Genesis bezieht, weil diese bereits geschrieben gewesen sein mußten. Zöckler schreibt aber: „wie es scheint"; Grützmacher ist also nicht ganz genau. Doch selbst der Plural „libros" läßt sich rechtfertigen, wenn Hieronymus die Quaestiones zur Genesis erst zum Teil verfaßt hatte. Die Zeitangabe „paululum" legt aber nahe, daß nicht die nie entstandenen Quaestiones zu andern Büchern gemeint sind. Andernfalls wäre nachzuweisen, daß Hieronymus bei Übersetzung der Lukashomilien noch die Absicht hatte, die übrigen Quaestiones zu schreiben.

daß eine Harmonie sich nicht herstellen ließ, und wenn ihn noch etwas mäßigte, dann war es einerseits die Rücksicht auf seine Gegner, anderseits die Legende über die Entstehung der LXX, gegen welche er jetzt noch nicht vorzugehen wagte. Das Resultat seiner Erkenntnis war, daß er die „Quaestiones" zu den übrigen Büchern einstellte, ebenso die Revisionen nach der griechischen Übersetzung, um sofort mit der Herausgabe des Alten Testaments in einer nach dem Urtexte gefertigten Übersetzung zu beginnen.

Auch in seinen Kommentaren zu den Propheten sehen wir, daß Hieronymus die LXX im allgemeinen nicht schont, obwohl mit Rücksicht auf seine Gegner ab und zu eine euphemistische Bemerkung eingestreut wird. In seinen fünf um 392 entstandenen Prophetenkommentaren zu Nahum, Michäas, Sophonias, Aggäus und Habakuk werden bei der Erklärung beide Texte berücksichtigt. Ein Umstand könnte auf den ersten Blick allerdings auf eine Bevorzugung der LXX schließen lassen. Sie wird nämlich zum Ausgangspunkt für die allegorische Deutung gemacht. Doch der Grund für diese Erscheinung ist rein praktischer Natur. Bei Verschiedenheit der Lesarten in den beiden Ausgaben bietet Hieronymus den sensus historicus und spiritualis gewöhnlich nicht doppelt. Wie es nun ganz natürlich ist, geht er für die geschichtliche Erklärung vom Urtext aus, während es bei dem geistigen Verständnis, das ja keine festen Grenzen hat, nicht so sehr auf Genauigkeit ankommt. Ferner sind die allegorischen Deutungen sehr oft berühmten Vorbildern entlehnt. Da diese ausnahmslos die LXX als Vorlage benutzten, ist es klar, warum er seinen allegorischen Wettflug unter Anlehnung an den griechischen Text unternimmt.

3. Zu dem entscheidenden Schritt in der LXX-Frage rafft sich Hieronymus auf im Vorwort zu seiner 398—404 entstandenen Pentateuchübersetzung[1]. Er macht zwar, weil es

[1] M. 28, 147 ff, praef. in Pent.; siehe auch Anecd. Mareds. III 1, 21 f, comm. in Ps 9; III 2, 26, tract. de Ps 9; III 3, 12, tract. de Ps 15

bei der Gefährlichkeit der Situation, in welche er sich begab, einer captatio benevolentiae bedurfte, noch einmal aufmerksam auf die weise Absicht der Übersetzer, die bei dem Monotheisten Ptolemäus den Verdacht, mehrere Götter zu verehren, vermeiden wollten. Deshalb haben sie auch alles, was auf die Trinität Bezug nimmt, teils geändert, teils ausgelassen, um die Geheimnisse ihres Glaubens der Öffentlichkeit nicht preiszugeben. Dann aber tritt der Kritiker mit voller Schärfe hervor. Mit beißender Ironie wendet er sich gegen die wunderbare Entstehung der LXX, wie sie die bekannte Zellenlegende darstellt. Er geht den Quellen auf den Grund, aber weder bei Josephus noch bei Aristeas läßt sich die bis dahin geläufige Darstellung auffinden. Nach den vorliegenden Berichten kann nur davon die Rede sein, daß die Übersetzer geschrieben, aber nicht daß sie als Propheten geschrieben haben. Zwischen einem Propheten und Übersetzer besteht ein großer Unterschied. Im ersten Falle sagt der Heilige Geist die Zukunft voraus, im andern gibt Studium und Bekanntschaft mit dem Wortschatze das, was man versteht, wieder. Sonst müßte man annehmen, daß der Heilige Geist seine Zeugnisse aus denselben Büchern in verschiedener Weise durch die Siebzig und durch die Apostel zusammengestellt habe. Was die einen verschwiegen, das hätten die andern lügnerischerweise als Schriftzitat angeführt.

Hieronymus tritt hier vorbehaltlos dem entgegen, wofür er vor Jahren selbst eingetreten war, nachdem er bereits im Vorwort zu den Büchern Paralipomena (396) sich zu einer Bemerkung verstiegen hatte, welche die Entstehung der LXX in der landläufigen Tradition stark in Zweifel zieht[1].

Um dieselbe Zeit wie die Pentateuchübersetzung veröffentlichte Hieronymus seine Verteidigungsschriften gegen Rufin. Er rechtfertigt sich gegen die ihm wegen Verachtung der LXX gemachten Vorwürfe, indem er die meisten seiner gegen

[1] Post septuaginta cellulas, quae vulgo sine autore iactantur (M. 28, 1325, praef. in Par).

die LXX gebrauchten Äußerungen einer nochmaligen Revision unterzieht[1]. In der Form sucht er seinen Gegnern entgegenzukommen, ohne an seinem sachlichen Urteil etwas Wesentliches zu ändern. Er legt entschieden Protest ein gegen ein unter seinem Namen in Afrika verbreitetes Falsifikat, in dem er wegen seiner Übersetzung aus dem Hebräischen, die er in seiner Jugend, von einem Juden verführt, abgefaßt haben soll, Abbitte leiste und zugebe, daß der hebräische Text keineswegs die Wahrheit enthalte[2]. Besonders wohl tut es ihm, wenn er auf die Ablehnung des Propheten Daniel nach dem LXX-Texte seitens der Kirche hinweisen kann[3]. Er wird sogar boshaft und fragt Rufin, ob er vielleicht zu den Siebzig gehöre und eifersüchtig sei auf eine andere Übersetzung[4]. In viel ruhigerer Weise kommt seine große Achtung vor dem Urtexte gegenüber der Übersetzung in einem nach 404 abgefaßten Antwortschreiben an Augustin zum Ausdruck[5].

Daß Hieronymus trotz aller Angriffe auch nach seiner Apologie auf der einmal betretenen Bahn weiterschreitet, zeigt sein ferneres Verhalten. Geradezu auffallend ist es, mit welcher Gewissenhaftigkeit er in den späteren Kommentaren alle die kleinen Flüchtigkeiten und Fehler der Septuaginta bucht, um sie in ein recht ungünstiges Licht zu stellen. Im Kommentar zu Osee finden sich solcher Bemerkungen, die nicht mit gerade schmeichelhaften Worten angeführt werden, ungefähr zwanzig[6]. In dem 408 begonnenen Kommentar zu Isaias geht Hieronymus noch einen Schritt weiter. Er erläutert das Buch auf der Grundlage des Urtextes, während die LXX nicht mehr wie früher der Erklärung vorangestellt wird. Wenn auch die übermäßige Ausdehnung des Werkes als Entschul-

[1] M. 23, 447 ff, adv. Ruf. 2, c. 23 ff. [2] Ebd. c. 25.
[3] M. 23, 454 f, adv. Ruf. 2, c. 33; M. 28, 464, praef. in Ios.
[4] M. 23, 483, adv. Ruf. 3, c. 37.
[5] M. 22, 928 ff, ep. 112 ad Aug. c. 20.
[6] Nescio quid volentes LXX transtulerunt (M. 25, 931, in Os 13, 1 2); LXX transtulerunt falsi sermonis similitudine (M. 25, 942, in Os 14, 2—4 u. öfter).

digung angegeben wird, so haben wir doch wieder ein neues Kriterium hierfür, wie die alexandrinische Übersetzung an Ansehen immer mehr abnimmt[1]. Allerdings spornt ihn sein Ehrgeiz an, ab und zu auch den griechischen Text zu erklären, um nicht den Anschein zu erwecken, als habe er sich vor einer Schwierigkeit in die feste Burg der hebräischen Sprache gerettet[2]. Bei der Erklärung von 2, 20 drückt er seine Verwunderung darüber aus, daß die LXX diesen Vers, der eine deutliche messianische Weissagung zum Inhalte hat, einfach ausgelassen haben[3]. Es ist hier also keine Rede mehr von Rücksichtnahme auf Ptolemäus oder von der Furcht, die Geheimnisse des Glaubens zu profanieren. Sogar Nachahmung heidnischer Mythen wirft Hieronymus den 70 Ältesten vor[4]. Auch sonst findet sich mancher scharfe Tadel gegen sie in diesem Kommentar[5]. Dieselbe Erscheinung tritt uns in gleicher Weise in seinen letzten Kommentaren, denen zu Ezechiel und Jeremias, entgegen. Schließlich wird es ihm zu bunt, alles zu notieren, was die Alexandriner ausgelassen haben, und voller Mißmut gibt er es auf, zu all diesen Fehlern Stellung zu nehmen, um bei dem Leser keinen Widerwillen zu erregen[6]. Er schämt sich der Streitsucht der Christen, welche die hebräische Wahrheit schmähen, die für sie gegen die Juden zeugt[7]. Seinen Gegnern ruft er zu, sie möchten auch weiterhin in den 70 Zellen des alexandrinischen Leuchtturms leben[8].

Dies wäre in kurzer Ausführung die Skizzierung der Wandlungen, welche Hieronymus in seiner Stellung zur LXX durchgemacht hat. Sie zeigt uns eine ständige, in gleicher

---

[1] M. 24, 22, praef. in comm. in Is; M. 24, 125 f und 234, in Is 9, 24 und 15, 3 ff.

[2] M. 24, 647, in Is 65, 20. [3] M. 24, 55 f, in Is 2, 20.

[4] M. 24, 208 215, in Is 13, 3 18 ff.

[5] LXX nescio quid volentes posuerunt (M. 24, 39 84 185, in Is 2, 24; 5, 17; 19, 18); quid sibi autem voluerint in hoc loco LXX interpretes . . . non satis intelligo (M. 24, 192, in Is 21, 6 ff); secundum LXX interpretes . . . quem sensum habeat nescio (M. 24, 163, in Is 14, 21).

[6] M. 24, 861, in Ir 29, 14 ff. [7] M. 24, 787, in Ir 17, 2 3.

[8] M. 25, 323, in Ez 33, 23 ff.

Richtung fortschreitende Bewegung, anfangend mit Überschätzung und endigend mit völliger Geringschätzung dieser Übersetzung. In diesem Falle ist der Vorwurf der Inkonsequenz nicht berechtigt[1], wenn auch ab und zu äußere Verhältnisse, welche mächtiger waren als er, ihn zwangen, etwas zartere Saiten aufzuziehen. Jedenfalls hat er — und da ist er bahnbrechend — die Ausnahmestellung der LXX untergraben und die richtige Idee verfochten, daß dem Urtexte eine größere Autorität zukommt als der Übersetzung. Sein Fehler bestand nur darin, daß er den Urtext in der ihm vorliegenden Gestalt auf Kosten der LXX überschätzte.

4. Wir müssen noch auf ein Faktum hinweisen, welches bisher nur eben berührt worden ist, das aber sicher ausschlaggebend war für ihn und alle Späteren, welche von einer Inspiration der LXX abrückten. Es ist der Umstand, daß der Heiland, die Evangelisten und besonders der Apostel Paulus vieles aus dem Alten Testamente zitieren, was die Lateiner nicht in ihren Exemplaren lasen[2]. Wenn der Sinn in beiden Ausgaben verschieden war, dann brauchte letzterer die Schriftsteller in der Gestalt, in welcher er sie von Gamaliel gelernt hatte[3]. Vom Evangelisten Matthäus behauptet Hieronymus ohne Einschränkung, daß er bei alttestamentlichen Zitaten im eigenen oder in Christi Namen nicht dem griechischen, sondern dem hebräischen Text folgt[4]. Hieronymus weist hin auf die Analogie bezüglich des Neuen Testaments. Wenn eine Streitfrage entsteht und es herrscht Verschiedenheit im Text, dann rekurriert man auf die griechische Quelle; ähnlich muß man im Alten Testamente auf die hebräische Wahrheit zurückgehen[5]. Im Vorwort zu den Büchern Paralipomena erwähnt Hieronymus eine Reihe von

---

[1] Zöckler, Hieronymus 361 f.

[2] De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 2.

[3] M. 26, 587, in ep. ad Tit 3, 12 ff; M. 25, 1292, in Hab 2, 2 ff.

[4] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 80; M. 22, 1010 f, ep. 121 ad Algasiam c. 2; M. 24, 124, in Is 9, 1.

[5] M. 22, 838, ep. 106 ad Sun. et Fret. c. 2.

Stellen, welche die LXX in veränderter Gestalt bietet oder ausläßt. Er fragt, wie die Apostel und Evangelisten von solchen Stellen sagen konnten, es steht geschrieben, wenn sie sich in der ihnen bekannten LXX nicht vorfinden. Wenn Christus etwas als Schriftwort anführt, dann muß es doch irgendwo geschrieben stehen. Muß aber die LXX als Fundort ausscheiden, dann können der Heiland und die Apostel als Quelle für ihre Belegstellen nur den hebräischen Text im Auge haben; denn Apokryphen anerkennt die Kirche nicht[1]. Von Johannes heißt es, daß er sich wenig um das kümmerte, was im griechischen Text stand. Er hielt sich vielmehr Wort für Wort am Hebräischen[2]. Auch sonst drückt sich Hieronymus meist mehr in allgemeinen Worten in ähnlichem Sinne aus[3]. Er führt eine Menge von Beispielen an, unter denen sich auch solche finden, welche nach dem griechischen Texte ihren messianischen Charakter eingebüßt hatten[4].

---

[1] M. 28, 1325 f, praef. in Par.

[2] M. 25, 1514, in Zach 12, 10.

[3] M. 26, 27, in Mt 2, 15 16; M. 23, 456, adv. Ruf. 2, c. 34; M. 24, 323, in Is 29, 13 14.

[4] Mt 2, 23: M. 22, 376 und 574, ep. 20 ad Damas. c. 2 und ep. 57 ad Pammach. c. 7; v. Sychowski a. a. O. 80; M. 24, 98, in Is 6, 9 ff; M. 28, 149 1325 und 1404, praef. in Pent., in Par und in Esr.

„ 2, 25: M. 22, 376, ep. ad Damas. c. 2; M. 22, 573, ep. 57 ad Pammach. c. 7; M. 22, 1011, ep. 121 ad Algas. c. 2; M. 24, 98, in Is 6, 9 ff; M. 25, 915, in Os 11, 1 2; M. 26, 27, in Mt 2, 15 16; M. 28, 149 1325 und 1404, praef. in Pent., in Par und in Esr.

„ 4, 15 f: M. 24, 124, in Is 9, 1 ff.

„ 12, 18—21: M. 22, 1010, ep. 121 ad Algas. c. 2; M. 24, 421, in Is 42, 1 f.

„ 27, 46: M. 22, 577, ep. 57 ad Pammach. c. 10; M. 23, 456, adv. Ruf. 2, c. 34; Anecd. Mareds. III 1, 32 f, comm. in Ps 21. Io 1, 23: M. 25, 1564, in Mal 3, 1.

„ 7, 38: M. 23, 456, adv. Ruf. 2, c. 34; M. 24, 98, in Is 6, 9 ff; M. 28, 149 1326, praef. in Pent. und in Par.

„ 19, 37: M. 22, 573, ep. 57 ad Pammach. c. 6; M. 24, 98, in Is 6, 9 ff; M. 25, 1514, in Zach 12, 10; M. 28, 149 1325 1404, praef. in Pent., Par und in Esr.

5. Wie entscheidend für Hieronymus bei seiner Stellungnahme diese Divergenz der beiden Texte war, zeigt sich darin, daß er seine Gegner wiederholt auffordert, ihm im Neuen Testament ein Zitat aus der LXX nachzuweisen, das sich im Hebräischen nicht finde[1]. Man kann sich wohl den Eifer vorstellen, mit welchem seine Gegner sich auf die Suche gemacht haben werden. Gelang es ihnen, auch nur ein solches Zeugnis beizubringen, dann war der geringschätzigen Behandlung der LXX von seiten des Neuerers der Boden entzogen. Ihr Bemühen schien auch nicht ohne Erfolg zu sein. Eustochium bittet Hieronymus um Aufklärung darüber, wie es entgegen dem so sicher verkündeten Prinzip zu erklären sei, daß Paulus im Römerbrief (3, 13 ff) acht Verse des 13. Psalms anführt, welche im Hebräischen fehlen[2]. Offenbar hatte sie irgendwo von einem Vorstoß gegen Hieronymus vernommen und machte ihn sofort aufmerksam. Nach seiner eigenen Schilderung muß diese Anfrage, die ihn und sein Prinzip bloßzustellen drohte, einen niederschmetternden Eindruck auf ihn gemacht haben. Wenn er sich vom kräftigsten Faustkämpfer niedergeschlagen glaubt, wenn es in ihm kocht, wenn er vor Erregung blaß wird, dann ist dies nicht nur der Niederschlag einer rhetorischen Überschwenglichkeit. Doch sein Prinzip läßt er nicht im Stich. Eher ist er fast geneigt, anzunehmen, daß Paulus von dem Fehlen im Urtext nichts wußte oder auf die Unkenntnis seiner Leser sündigte. Doch beide Lösungen sind des Apostels unwürdig. So denkt er denn über diese Sache einen ganzen Tag nach, wahrlich für einen Hieronymus ein großes Opfer. Und er findet einen Ausweg. Diese acht Verse stehen sämtlich im hebräischen Text, allerdings getrennt, und zwar zum Teil in den Psalmen, zum Teil im Propheten Isaias. Der

---

Röm 10, 15: M. 24, 500 f, in Is 52, 7 8.
1 Kor 2, 9: M. 22, 576, ep. 57 ad Pammach. c. 9; M. 28, 149 1325 f, praef. in Gn und in Par.
„ 14, 21: M. 24, 320, in Is 28, 10 ff.

[1] M. 23, 456, adv. Ruf. 2, c. 34; M. 24, 513 f, in Is praef. in lib. 15.
[2] M. 24, 547 f, in Is praef. in lib. 16.

Apostel, der ja überhaupt in der Verbindung von Schrifttexten ein Meister war, hat auch diese Stelle zusammengefügt. Daß der Apostel gar nicht an die LXX gedacht haben kann, beweist Hieronymus daraus, daß nach allen griechischen Exegeten, welche wissenschaftliche Kommentare zu den Psalmen geschrieben haben, diese Verse sich im echten Teil der LXX nicht fanden, sondern nur in der verderbten editio vulgata (κοινή)[1]. Mit großer Freude konstatiert er, daß das von ihm aufgestellte Gesetz zwar einen Stoß erlitten habe, aber nicht ins Wanken geraten sei. Er versäumt es auch nicht, in einem Lehrvortrage vor seiner Mönchsgemeinde auf diese Entdeckung hinzuweisen[2].

An einer andern Stelle kann er sich allerdings nicht so geschickt aus der Affäre ziehen. Lukas hat Apg 28, 25 ff in der griechischen Übersetzung angeführt, obwohl der Originaltext eine andere Fassung hat. Der Unterschied ist allerdings nicht zu schwerwiegend. Eine bei Is 6, 9 ff ausgesprochene Strafe steht im Hebräischen in Form eines Fluches, im Griechischen dagegen tritt sie ein als Folge des Verhaltens der Juden. Die Schwierigkeit liegt nun nach Hieronymus darin, daß Lukas, obwohl zu Juden sprechend, den als richtig erkannten Text außer acht ließ. Der Hinweis darauf, daß Lukas Arzt und mehr in der griechischen Literatur bewandert war, ist eine Phrase, welche die Schwierigkeit nicht aufhebt[3]. Weil er derselben nicht Herr wurde, wird er auch vorsichtiger. Bei einem späteren Hinweis auf das Verfahren des Neuen Testamentes, nur im Urtext zu zitieren, nimmt er „die wenigen Stellen" bei dem Evangelisten Lukas ausdrücklich aus[4].

6. Als Endresultat können wir feststellen, daß Hieronymus nur das Original der Schrift als inspiriert ansieht. Dieses ist die Quelle, und die Quelle fließt reiner als die Flüsse[5]. Die

[1] . . . κοινή pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio est (M. 22, 838, ep. 106 ad Sun. et Fret. c. 2).

[2] Anecd. Mareds. III 1, 24, comm. in Ps 13.

[3] M. 24, 98, in Is 6, 9 ff.

[4] M. 24, 320, in Is 28, 10 ff.

[5] M. 23, 191, adv. Helv. c. 6; M. 22, 449, ep. 34 ad Marcellam c. 4; M. 22, 838, ep. 106 ad Sun. et Fret. c. 2.

hebräischen Schriften sind die authentici libri bzw. codices [1]. Er hat die Gepflogenheit, jedes alttestamentliche Zitat in den Schriften der Apostel nach seiner Quelle zu prüfen [2]. Am klarsten kommt seine Stellungnahme zur Geltung in dem so oft gebrauchten Ausdruck „veritas hebraica", die im Gegensatz zur LXX und der daraus entstandenen lateinischen Übersetzung steht, welche er mit mendacium bezeichnet [3]. Analog spricht Hieronymus auch bei den Evangelien von einer graeca veritas [4] und im Danielkommentar von der chaldaica veritas [5].

Allerdings wäre noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß im Laufe der Zeit der hebräische Text alteriert worden ist, hauptsächlich durch Fälschungen der Juden. Doch eine solche Annahme weist Hieronymus mit Origenes glatt ab. Denn während Christus und die Apostel alle Fehler der Pharisäer und Schriftgelehrten rügten, hätten sie sicherlich nicht zu dem größten Verbrechen, zu der Fälschung der Schrift, geschwiegen. Lächerlich wäre aber die Ansicht, daß die Juden die Fälschung erst nach der Ankunft des Erlösers und nach der Predigt der Apostel vorgenommen hätten; denn sonst hätten der Heiland, die Evangelisten und die Apostel ihre Zeugnisse bereits in der Gestalt vorgebracht, in welcher sie später in der von den Juden gefälschten Ausgabe zu lesen waren [6]. Es ist also im wesentlichen die inspirierte Urform der Schrift auf uns gekommen. Daß er in unwesentlichen Dingen Änderungen vornimmt, zeigt seine auch am Original zuweilen geübte Textkritik [7].

---

[1] M. 22, 840 und 851, ep. 106 ad Sun. et Fret. c. 7 41; De Lagarde, Hieronymi Quaestiones 35.

[2] M. 26, 357, in ep. ad Gal 3, 10.

[3] M. 22, 512, ep. 49 ad Pammach. c. 4.

[4] M. 29, 525, praef. in quatt. evang. Wenn Sanders (Études sur saint Jérôme 141) die „graeca veritas" mit der LXX identifiziert, so übersieht er, daß es sich im Vorwort zu der Evangelienübersetzung doch nur um den neutestamentlichen Urtext handeln kann.

[5] M. 25, 520, in Dn 5, 10. [6] M. 24, 99, in Is 6, 9 ff.

[7] Vgl. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus 99; M. 26, 362 f, in ep. ad Gal 3, 14.

II. Die Apokryphen.

Ehe wir uns nun mit dem Kanon des hl. Hieronymus beschäftigen, gilt es bei ihm die Bedeutung eines Begriffes festzustellen, der für die Aufstellung seines Bibelkanons von großer Wichtigkeit ist. Es ist dies der Begriff „apokryph". Eine kritische Beurteilung aller der Stellen, an denen er vorkommt, dürfte vielleicht zu einem sichern Resultate führen. Hennecke[1] hat den Ausdruck „apokryph" beim hl. Hieronymus mit „nicht kanonisch" gleichgestellt, eine Gleichsetzung, von der Belser[2] behauptet, daß sie noch nicht zu allgemeiner Anerkennung durchgedrungen sei. Während in den ältesten Zeiten die Bedeutung dieses Wortes schwankte, hat es bei Origenes eine scharf ausgeprägte und konsequent festgehaltene Bedeutung, derzufolge es jene Bücher umfaßt, welche von der Vorlesung beim Gottesdienste ausgeschlossen sind[3]. Die gleiche Erklärung findet sich auch bei Rufin, während Augustinus unter Apokryphen solche Bücher versteht, deren Ursprung dunkel und den Vätern unbekannt war[4]. Es liegt die Annahme nahe, daß Hieronymus bei seiner starken Beeinflussung durch Origenes auch den Ausdruck „apokryph" in der Bedeutung, die sein großer Meister vertrat, adoptiert hat.

Im Epheserbrief 5, 14 ist eine Stelle als Zitat angeführt, die Hieronymus in den alttestamentlichen Schriften auch nach dem Urtexte nicht nachweisen kann. Wer sich nun die Lösung leicht machen will, der kann annehmen, daß Paulus diese Stelle nach den „verborgenen Propheten" (in reconditis prophetis) und nach jenen, die Apokryphen genannt werden, zitiert hat. Derartige Zitate kommen bei diesem Apostel öfters vor, ohne daß darin eine Billigung der Apokryphen liegen muß,

[1] Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen, Tübingen und Leipzig 1904, 3*.

[2] Literarische Rundschau (1904) Sp. 171.

[3] Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I 366.

[4] Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 85 A. 1.

ebensowenig wie eine solche beabsichtigt wird, wenn er Profanschriftsteller anführt[1]. Wir sind jetzt bereits in der Lage, den Begriff genauer zu spezifizieren. Den Apokryphen haftet der Charakter der Minderwertigkeit an, sonst würde Hieronymus nicht ausdrücklich betonen, daß der Apostel mit der Zitation keine Billigung beabsichtigt. Die in Frage stehende Stelle wird durch „dicit" eingeleitet, wozu Hieronymus ein dominus ergänzt. Eine Stelle mit solcher Einleitung sucht er zuerst in den alttestamentlichen Schriften, weil diese eben inspiriert sind und Gott zum Verfasser haben. Findet sie sich hier nicht, dann denkt er sofort an die Apokryphen und doch wohl nur deshalb, weil auch sie oder andere für sie den Anspruch erheben, Gott zum Urheber zu haben. Folgerichtig mußten dann ihnen entlehnte Stellen mit „haec dicit dominus" eingeleitet werden können. Es findet sich hier also bereits ganz klar bestätigt, was Bardenhewer[2] seit der Anwendung des Wortes apokryph durch Origenes für die Folgezeit, und zwar noch in der patristischen Literatur, behauptet: „Apokryphe Schriften sind solche, welche vermöge ihres Gegenstandes oder ihres Verfassernamens den kanonischen Schriften an die Seite treten, auf kanonische Dignität Anspruch erheben wollen oder doch zu wollen scheinen." Also nicht jedes Buch, welches nicht zur Schrift gehört, ist apokryph.

In einem Briefe, in welchem Hieronymus der Laeta pädagogische Anweisungen bezüglich der Erziehung ihrer Tochter gibt, fordert er die Mutter auf, die Tochter in die Lesung der Heiligen Schrift einzuführen, warnt sie aber vor den Apokryphen. Diese können also nicht zur Schrift gehören. In demselben Atemzuge rät er aber zur Lektüre der Werke der hll. Cyprian, Athanasius und Hilarius. Sie gehören selbstverständlich nicht zur Schrift, können aber auch keine Apokryphen sein[3]. Mit diesem Namen können nur

[1] M. 26, 525, in ep. ad Eph 5, 14.
[2] A. a. O. I 365 A. 2.
[3] M. 22, 876 f, ep. 107 ad Laetam c. 12.

Schriften benannt werden, welche auf Aufnahme in den Kanon Anspruch machen, oder für welche die Unwissenheit anderer diesen Anspruch erhebt. Das Merkmal, das allen Apokryphen wesentlich ist, ist ihr Ausschluß aus dem Kanon. Nur an einen solchen kann gedacht sein, wenn Hieronymus von den Hebräern sagt, daß sie das Buch Tobias aus dem Verzeichnis der göttlichen Schriften ausmerzen (de catalogo divinarum Scripturarum secantes) und den apokryphen zuweisen[1]. Aus dieser Stelle geht ganz klar hervor, daß die divinae Scripturae und apocrypha einen Gegensatz bilden. In einer seiner Homilien über die Psalmen stellt Hieronymus die apokryphen Bücher den scripturae ecclesiasticae gegenüber. Diese sind Schriften, welche in der Kirche gelesen werden und offiziell anerkannt sind[2]. Man kann hier also unter kirchlichen Schriften nicht solche verstehen, welche eine Mittelstellung zwischen den kanonischen und den eigentlich apokryphen einnehmen, wie sie z. B. Athanasius unter dem Ausdruck ἀναγινωσκόμενα oder Rufin unter ecclesiastici libri zusammenfaßt, eine Bezeichnung, welche bald mit kanonisch identisch wurde[3]; denn es wird zur berechtigten Führung des Titels ecclesiasticus auch das recipi verlangt. Was wir aber bei diesem terminus technicus zu ergänzen haben, zeigen uns andere Stellen; finden wir doch solche, an denen die Rede ist von recipi inter scripturas canonicas[4] oder inter scripturas ecclesiae[5]. Von den Apokryphen sagt Hieronymus, daß die Kirche sie nicht anerkennt. Deshalb darf man auch nicht in ihnen suchen, was die Apostel

---

[1] M. 29, 23 f, praef. in Tob.

[2] Legimus in Apocalypsi Ioannis quae in ecclesiis legitur et recipitur — neque enim inter apocryphas scripturas habetur, sed inter ecclesiasticas (Anecd. Mareds. III 2, 314, tract. de Ps 149).

[3] Zahn, Athanasius und der Bibelkanon aus „Festschrift seiner Königl. Hoheit dem Prinzregenten Luitpold von Bayern zum 80. Geburtstage" dargebracht von der Universität Erlangen. I. Theologische Fakultät, Erlangen und Leipzig 1901, 5 f 35 A; Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 68 A. 1.

[4] M. 22, 1103 f, ep. 129 ad Dard. c. 3; M. 24, 121, in Is 8, 18.

[5] M. 26, 573 f, in ep. ad Tit 1, 12 ff.

oder Christus mit „scriptum est“ eingeführt haben[1]. Es dürfte deshalb keinem Zweifel unterliegen, daß apokryph und nicht kanonisch gleichwertige Begriffe sind[2]. Auf jeden Fall ist es verkehrt, wenn Sanders Hieronymus unter Apokryphen solche Bücher verstehen läßt, deren wirkliche Verfasser mit den angegebenen nicht übereinstimmen (also pseudonyme Schriften)[3], eine Ansicht, in welcher er z. B. mit Kaulen, Cornely und Schürer übereinstimmt[4]. Zum Beweise beruft man sich auf die Stelle im Briefe an Laeta, in welchem es von den Apokryphen heißt: „sciat non eorum esse quorum titulis praenotentur“[5]. Doch hier kommt es Hieronymus auf keine Definition an. Er will nur ein Kriterium angeben, an dem man häufig den apokryphen Charakter konstatieren kann[6]. Sonstige Beispiele zeigen uns, daß bei Hieronymus apokryph und pseudonym nicht identisch ist. Er zählt das Buch Ekklesiastikus, von dem jeder weiß (nullus ignorat), daß es von Jesus, Sirachs Sohn, verfaßt ist, nicht zu den kanonischen, also zu den apokryphen Schriften[7]. Als sichere Tatsache stellt Hieronymus fest, daß Barnabas der Verfasser des nach ihm benannten Briefes ist. Trotzdem wird dieser unter die Apokryphen eingereiht[8].

Weil nun die Apokryphen nicht kanonisch sind, deshalb sind sie minderwertig, ohne daß sie samt und sonders zu verurteilen wären. Der einen oder andern dieser Schriften

---

[1] M. 28, 1325, praef. in Par.

[2] Loisy, Histoire du canon de l'Ancien Testament 6.

[3] Études sur saint Jérôme 246 272 282.

[4] Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 85 A. 1; siehe auch Kaulen, Apokryphen, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon I² 1039.

[5] M. 22, 877, ep. 107 ad Laetam c. 12.

[6] Vgl. Fell a. a. O.

[7] M. 29, 404, praef. in Salom. iuxta LXX.

[8] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 84 f. Barnabas ... unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur. Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 61.

wird ausdrücklich das Prädikat großer Nützlichkeit zuerkannt[1]. Eingestandenermaßen verdanken sie zuweilen frommem Eifer ihren Ursprung[2]. Nicht selten allerdings geht Hieronymus scharf mit ihnen ins Gericht, indem er sie ineptiae et deliramenta apocryphorum nennt[3]. Im Vorworte zum Pentateuch tadelt er jene, welche auf das Gefasel der Apokryphen achten, weil sie iberische Torheiten den authentischen Büchern vorziehen[4]. Ihren Inhalt nennt er zuweilen Träume[5]. Oft enthalten sie Unwahrheiten, z. B. wenn sie mitteilen, daß der Heiland ein von ihm selbst verfaßtes Buch hinterlassen habe[6]. Wahrscheinlich, weil sie die Quelle mancher Irrlehren sind, soll man die Torheiten der Apokryphen den toten Häretikern überlassen[7]. Es ist ihnen viel Fehlerhaftes beigemischt, und es erfordert große Klugheit, das Gold aus dem Schlamme herauszufinden[8]. In ihnen liegt der Teufel im Hinterhalte[9]. Der Pastor des Hermas wird einmal gelobt, an einer andern Stelle, allerdings ohne genannt zu werden, großer Torheit geziehen[10]. Auch der Ausdruck inter apocryphas scripturas repudiari verrät nicht gerade Hochachtung[11].

Es bleibt uns noch übrig, die Schriften aufzuzählen, welche Hieronymus vom Kanon ausschließt und den Apokryphen zuweist. Es sind die folgenden: 1. Pastor des Hermas[12], 2. acta Petri[13], 3. evangelium Petri[14], 4. praedicationes Petri[15], 5. apocalypsis Petri[16], 6. iudicium Petri[17], 7. liber

---

[1] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 94.
[2] Ebd. 84.
[3] M. 26, 535, in ep. ad Eph 5, 31; M. 23, 192, adv. Helv. c. 8.
[4] M. 28, 150, praef. in Pent.
[5] M. 28, 1403, praef. in Esr; M. 26, 173, in Mt 23, 35 36.
[6] M. 25, 443, in Ez 44, 29 30.
[7] M. 26, 20, prol. in Mt. [8] M. 22, 877, ep. 107 ad Laetam c. 12.
[9] M. 24, 622, in Is 64, 4 5.
[10] v. Sychowski a. a. O. 94; M. 25, 1286 f, in Hab 1, 13 14.
[11] v. Sychowski a. a. O. 75.
[12] Ebd. 94; M. 25, 878, in Os 7, 8—10; M. 25, 1286, in Hab 1, 13 14; M. 28, 556, praef. in Sm et Malachim.
[13] v. Sychowski a. a. O. 75. [14] Ebd. 133. [15] Ebd. 75.
[16] Ebd. [17] Ebd.

Henoch[1], 8. epistola Pauli ad Laodicenses[2], 9. epistola Barnabae[3], 10. periodi Pauli et Theclae[4], 11. der zweite Clemensbrief[5], 12. drittes und viertes Buch Esdras[6], 13. protoevangelium Iacobi[7], 14. Evangelium nach Thomas[8], 15. eine Schrift des Jeremias[9], 16. evangelium iuxta Aegyptios[10], 17. Evangelium nach Matthias[11], 18. Evangelium nach Bartholomäus[12], 19. Evangelium der zwölf Apostel[13], 20. Evangelium des Basilides und Apelles[14], 21. die kleine Genesis[15], 22. die Himmelfahrt des Isaias[16], 23. die Apokalypse des Elias[17], 24. das vierte Makkabäerbuch[18] und 25. das Buch der Patriarchen[19].

III. Das Alte Testament.

Nicht berücksichtigt wurde bis jetzt eine Anzahl von Büchern, welche Hieronymus ebenfalls öfters unter die Apokryphen verweist, während die Kirche sie in ihren offiziellen Kanon aufgenommen hat. Man ist nicht selten geneigt gewesen, beim hl. Hieronymus diesen Apokryphen eine Sonderstellung anzuweisen, indem man zum Beweise die Inkonsequenz

---

[1] Ebd. 81; M. 26, 573, in ep. ad Tit 1, 12 ff; Anecd. Mareds. III 2, 249 f, tract. de Ps 132 (Henoch 6, 6 ff).

[2] v. Sychowski a. a. O. 83.

[3] Ebd. 84 f; M. 25, 425, in Ez 43, 18 ff; Anecd. Mareds. III 3, 16, tract. de Ps 15.

[4] v. Sychowski a. a. O. 85. Nach ihm (ebd. 86 A. 10) gehört hierzu auch die Fabel vom getauften Löwen; siehe auch Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus 255.

[5] v. Sychowski a. a. O. 100.

[6] M. 22, 625, ep. 65 ad Principiam c. 4; M. 23, 344 f, c. Vigil. c. 6; M. 25, 46, in Ez 4, 4 ff; M. 28, 1403, praef. in Esr.

[7] M. 26, 84 f, in Mt 12, 49 50 A. d; M. 23, 192, adv. Helv. c. 8; siehe auch Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 20.

[8] M. 26, 17, prol. in Mt A. b.

[9] M. 26, 205, in Mt 27, 9 10.

[10] M. 26, 17, prol. in comm. in Mt. [11] Ebd. [12] Ebd.

[13] Ebd.; M. 23, 570, dial. adv. Pelag. 3, c. 2.

[14] M. 26, 17, prol. in comm. in Mt.

[15] M. 22, 711 und 713, ep. 78 ad Fabiolam c. 18 und 24.

[16] M. 24, 622, in Is 64, 4 5. [17] Ebd.

[18] v. Sychowski a. a. O. 99; siehe Bernoulli a. a. O. 7 117.

[19] Anecd. Mareds. III 3, 22 f, tract. de Ps 15.

des hl. Hieronymus in der Anwendung dieser Bücher heranzieht. Auch heute noch sind sich die Exegeten nicht klar und untereinander nicht einig über die Stellung, welche der hl. Hieronymus den sog. deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes gegenüber einnimmt. Vielleicht führt uns unsere Untersuchung, welche, soweit es die Sache gestattet, chronologisch vorgehen soll, zu einem gesicherten Resultate.

1. Es ist von vornherein selbstverständlich, daß wir den Begriff apokryph bei Hieronymus immer in derselben Weise auffassen, da er ja selbst nirgendwo darauf aufmerksam macht oder erkennen läßt, daß er darunter etwas anderes versteht als nicht kanonisch. Wir dürfen nicht bei den deuterokanonischen Büchern eine mildere Auffassung von seiten des hl. Hieronymus gelten lassen, weil wir diese Bücher für kanonisch halten.

Ehe wir aber weiterschreiten, bleibt uns noch eine Vorfrage zu erledigen. Soll durch die Bezeichnung apokryph nur angedeutet werden, daß ein Buch vom Kanon ausgeschlossen ist, oder liegt in diesem Ausdrucke auch ein Urteil darüber, ob einer Schrift der inspirierte Charakter abgeht? Immer wird die Tatsache der Inspiration der Titel sein, auf den sich die Aufnahme in den Kanon stützt, ja sie verleiht sogar ein Recht auf dieselbe. Deshalb könnte die gestellte Frage müßig erscheinen, wenn nicht vor kurzem Gaucher im Interesse der deuterokanonischen Bücher auf den Unterschied zwischen kanonisch und inspiriert, als beim hl. Hieronymus bestehend, aufmerksam gemacht hätte. Nach ihm soll es Schriften geben, die nicht kanonisch, wohl aber inspiriert sind[1]. Es läßt sich aber evident beweisen, daß beim hl. Hieronymus die Begriffe kanonisch und inspiriert in demselben Umfange Geltung haben. Er nennt die Verfasser einer Reihe von Apokryphen Leute, welche ohne den Geist und die Gnade Gottes, mit andern Worten: ohne inspiriert zu sein, versucht haben,

[1] Gaucher, Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques 1 356.

mehr eine Erzählung zusammenzufügen als geschichtliche Wahrheit darzustellen[1].

Auch aus dem Gebrauch, den Hieronymus von den Apokryphen macht, läßt sich feststellen, daß er sie nicht für inspiriert ansieht. Von den Kirchenschriftstellern werden, worauf uns Hieronymus aufmerksam macht, sowohl Zitate aus apokryphen wie aus kanonischen Schriften gebracht. Aber die kanonischen Schriften finden sich viel öfter zitiert, ihnen kommt eine ganz andere Autorität zu[2]. Die Apokryphen sind weniger geeignet (minus idonea iudicatur), als überzeugende Beweise in theologischen Streitfragen angeführt zu werden[3]. Man darf sie nicht lesen zum Zwecke der dogmatischen Beweisführung[4]. Entgegen sonst vorgebrachten Bemerkungen spricht er in seiner Streitschrift gegen Vigilantius solchen Beweisen, welche von der Kirche nicht anerkannten Büchern entnommen sind, jeden Wert ab[5]. Auch anderwärts macht er jene lächerlich, welche aus einem apokryphen Buche Dogmen beweisen[6]. Dem Pelagius, der aus apokryphen Schriften Belege bringen will, gibt er die Mahnung, das Evangelium zu lesen[7]. Wohl können die apokryphen Schriften zur Erbauung dienen, wie der Pastor des Hermas und der Barnabasbrief[8]. Ersteren nennt Hieronymus mit Origenes ein nützliches Buch; jedoch den weiteren Zusatz des Origenes, der es auch für inspiriert hält, läßt Hieronymus weg[9]. Ferner bei dem Streit um die Aufnahme des Philemonbriefes in den Kanon handelt es sich nicht darum, den paulinischen Ursprung klarzustellen, sondern um den Nachweis, daß Christus im Apostel gesprochen habe[10].

[1] M. 26, 17, prol. in comm. in Mt.
[2] M. 22, 1103 f, ep. 129 ad Dardanum c. 3.
[3] M. 29, 37 ff, praef. in Iud.
[4] M. 22, 877, ep. 107 ad Laetam c. 12.
[5] M. 23, 344 f, adv. Vigil. c. 6.
[6] Anecd. Mareds. III 2, 249 f, tract. de Ps 132.
[7] M. 23, 525, dial. adv. Pelag. 1, c. 31.
[8] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 84.
[9] Ebd. 94 A. 1. [10] M. 26, 599 f, prol. in ep. ad Phm.

Wir haben früher (s. oben S. 11 f) gesehen, daß Hieronymus in den biblischen Büchern gerade wegen ihres göttlichen Ursprunges sichere dogmatische Beweisquellen erkennt. Wenn er nun den Apokryphen diese Zuverlässigkeit abspricht, so kann dies primär nicht deshalb geschehen, weil sie nicht im Kanon stehen, sondern weil sie Gott nicht zum Urheber haben, also nicht inspiriert sind. Die Unterscheidung Gauchers zwischen inspirierten und nicht inspirierten Apokryphen ist von Grund aus verfehlt, zumal wenn wir in der Lage sind festzustellen, daß auch sonst in der damaligen Zeit inspiriert und kanonisch identische Begriffe waren, wie wir dies z. B. aus der Synode von Hippo im Jahre 397 nachweisen können[1].

2. In der ganzen griechischen und lateinischen Kirche waren die deuterokanonischen Bücher in der ersten christlichen Zeit in allgemeiner Geltung. In Alexandrien ging ihre Verehrung so weit, daß der hl. Clemens sie fast häufiger zitiert als die protokanonischen[2], was viel besagen will, wenn wir den beiderseitigen Umfang in Betracht ziehen. Doch trat später ein Umschwung ein, der sich hauptsächlich auf Athanasius zurückführt. Man wandte sich wieder dem jüdischen Kanon zu. Von diesem beeinflußt, ist wohl auch Gregor von Nazianz zu seiner den deuterokanonischen Büchern ungünstigen, prinzipiellen Stellungnahme gekommen[3]. Selbstverständlich blieb der Schüler nicht unbeeinflußt durch das Beispiel des Lehrers. Zwar war dieser Einfluß nicht so mächtig, um die Oberhand zu erlangen. Besonders seine Bekanntschaft mit alexandrinischen Exegeten mußte wieder Gleichgewicht in seine Ansichten bringen. Freilich bevorzugen auch andere, deren Schriften Hieronymus nicht unbekannt waren, vielmehr eifrig von ihm gelesen wurden, den hebräischen Kanon, wie Eusebius von Cäsarea[4],

---

[1] Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 26.

[2] Kaulen, Einleitung I 26.

[3] Weiß, Die großen Kappadozier 41 ff.

[4] Ἐν δὲ ταῖς γραφείσαις αὐτῷ ἐκλογαῖς, ὁ αὐτὸς κατὰ τὸ προοίμιον ἀρχόμενος τῶν ὁμολογουμένων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης Γραφῶν ποιεῖται κατάλογον (scil. Melito von Sardes), ὃν καὶ ἀναγκαῖον ἐνταῦθα κατα-

Cyrill von Jerusalem[1] und Epiphanius[2]. Auch Origenes[3] und Hilarius von Poitiers[4], mit deren Schriften ja unser Kirchenvater sehr vertraut war, sind nicht ganz freizusprechen von einer auffallenden Bevorzugung des jüdischen Kanons, wenn sie auch in ihrer Stellung zu den deuterokanonischen Büchern auf kirchlichem Boden standen. Erst mit seinen Beziehungen, welche er zu jüdischen Gelehrten unterhielt, kam für Hieronymus die definitive Entscheidung[5]. Mit der zunehmenden Abneigung gegen Alexandriens Bibeltext wuchs auch die Abneigung gegen seinen Kanon. Es war dies, wenn auch keine richtige, dann doch eine sehr naheliegende Konsequenz. So erklärt es sich auch, daß später gerade Hieronymus der erste und unter den Kirchenvätern der einzige war, welcher auf die deuterokanonischen Bücher den Begriff apokryph anwandte[6]. Daß er sie nicht immer zu den nichtkanonischen Büchern rechnete, verrät seine eingehende Kenntnis derselben, die sich aus ihrer häufigen Verwendung ergibt. Es handelt sich da keineswegs nur um Stellen, die Hieronymus aus andern Vätern verwertet hat. Er mußte also diese Bücher eingehend studiert haben, was doch auf ein besonderes Interesse für sie in früherer Zeit schließen läßt. Zwar spricht er sich nirgendwo programmatisch darüber aus, daß er anfangs die deuterokanonischen Bücher für kanonische hielt. Doch dies wäre auch sonderbar gewesen zu einer Zeit, wo man fast allgemein diese Bücher als zum Kanon gehörig betrachtete. Er betont ja auch an keiner Stelle den kanonischen Charakter der andern biblischen Bücher im einzelnen; nur bei einigen neu-

---

λέξαι ἡγούμεθα. Es folgen dann die protokanonischen Bücher des Alten Testamentes (M. ser. gr. 20, 396 f, hist. eccl. 4, 26).

[1] M. ser. gr. 33, 496 f 499, Cat. 4, 33—35.

[2] M. ser. gr. 41, 413, haer. 30, 5; M. ser. gr. 42, 560, haer. 76, 5; M. ser. gr. 43, 277 280. De mens. et pond. 23.

[3] M. ser. gr. 12, 1084, selecta in Ps; vgl. Euseb., hist. eccl. 6, 25.

[4] M. 9, 241, prol. in libr. Ps.

[5] Siehe Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung 107 109 f 121.

[6] Siehe Fell a. a. O. 70.

testamentlichen tut er es, weil ihre Aufnahme in den Kanon anderwärts auf Widerspruch gestoßen war. Nirgendwo macht er aber auch darauf aufmerksam, daß er der Aufnahme deuterokanonischer Bücher entgegen sei. Erst um das Jahr 390, das wir ja bereits schon einmal als Wendejahr kennen gelernt haben, macht sich eine Änderung in der Ansicht bemerkbar.

3. Für die spätere Lebensperiode des hl. Hieronymus stehen wir auf jeden Fall vor der vollendeten Tatsache, daß er auch die deuterokanonischen Stücke zu den Apokryphen zählt. Bereits im liber de nominibus hebraicis fehlen alle deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes[1]. Allerdings verliert dieses Faktum bedeutend durch den Umstand, daß auch Esdras, Esther und die drei kanonischen Schriften Salomos, diese letzteren wohl hauptsächlich wegen Mangels an Eigennamen, nicht berücksichtigt sind. Er hatte sich bereits für den hebräischen Kanon erklärt, ehe er die letzte Revision der Psalmen nach der LXX vornahm. Es ist uns nämlich das Vorwort erhalten zu der Verbesserung der Bücher „Sprüche, Prediger und Hoheslied", die um das Grenzjahr, nach Grützmacher um das Jahr 389—391, vor sich ging. Weisheit und Ekklesiastikus werden bereits nicht mehr zu den kanonischen Büchern gezählt[2]. Allerdings drückt er sich sehr vorsichtig aus, indem er diesen beiden Schriften nur das Prädikat zweifelhaft gibt. Er stellt sie aber bereits den Canonicae Scripturae gegenüber.

In dem um 391 erschienenen „prologus galeatus", dem Vorworte zu den Büchern Samuel und Könige, oder besser gesagt zu der ganzen Übersetzung aus dem Urtexte, konstruiert Hieronymus nach dem Vorgang des Origenes[3] einen inneren Zusammenhang zwischen dem hebräischen Alphabet und dem Kanon des Alten Testamentes. Wie dieses 22 Buchstaben zählt, so gibt es auch 22 alttestamentliche Bücher. Es sind dies Genesis, Exodus,

---

[1] M. 23, 773 ff, lib. de nom.
[2] M. 20, 403 f, praef. in lib. Sal. iuxta LXX.
[3] Vgl. M. ser. gr. 12, 1084, selecta in Ps.

Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Diese bilden die lex. Es folgt die Aufzählung der „Propheten“: Iesu filius Nave, liber iudicum et Ruth, Samuel (primus et secundus regnorum), liber tertius et quartus regum, Isaias, Jeremias, Ezechiel, liber duodecim prophetarum. Den Schluß bilden die ἁγιόγραφα, nämlich Job, volumen psalmorum, tres libri Salomonis (proverbia, ecclesiastes, canticum canticorum), Daniel, verba dierum (primus et secundus Paralipomenon), Esdras und Esther. Es sind also im ganzen 22 Bücher: 5 mosaische, 8 prophetische und 9 hagiographische. Alle übrigen gehören zu den Apokryphen. Was dies bedeutet, haben wir bereits gesehen, und auch an dieser Stelle fügt Hieronymus bei: „non sunt in Canone“. Hierzu sind zu rechnen das Buch der Weisheit, das gewöhnlich Salomon zugeschrieben wird, die Bücher Jesu Sirach, Judith, Tobias und der Pastor. Beim ersten Makkabäerbuch scheint er in seinem Urteil noch nicht zur Klarheit gekommen zu sein; denn Hieronymus führt es nicht einfach auf, sondern bemerkt, daß er es in hebräischer Sprache aufgefunden hat, was ja nach jüdischer Anschauung von vornherein für dessen Aufnahme in den Kanon sprechen müßte. Aber daß das zweite Makkabäerbuch griechisch abgefaßt ist[1], ergibt sich schon aus dem Stil, und damit ist sein Urteil gesprochen.

Wie Migne in einer Anmerkung nachweist, hat es Gelehrte gegeben, welche der Ansicht waren, daß Hieronymus mit diesen Ausführungen nicht seine eigene Meinung, sondern die der Juden kundgetan habe[2]. Auch Vincenzi, Franzelin, Reusch und Cornely treten für diese Annahme ein[3]. Doch ist sie völlig unhaltbar. Denn im 53. Briefe, in welchem Hieronymus den Paulinus im Jahre 395 für das Schriftstudium zu begeistern sucht, läßt er sicherlich seine eigene Meinung erkennen[4].

[1] M. 28, 547 ff, praef. in lib. Sm et Malachim.
[2] M. 28, 555 A. d.
[3] Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 72.
[4] M. 22, 545 ff, ep. 53 ad Paulinum c. 8.

Er gibt einen sehr schönen, summarischen Überblick über den Inhalt der einzelnen Bücher, in welchem wir mit einigen wenigen Modifikationen dieselben wie die im prologus galeatus aufgezählten wiederfinden. Die zwölf kleinen Propheten werden nicht in einem Titel zusammengestellt, sondern einzeln aufgeführt. Sie stimmen überein mit denen, die wir noch heute im Kanon haben [1]. Die Salomonischen Bücher sind nicht namentlich aufgezählt; von ihrem Verfasser heißt es nur mores corrigit, naturam docet, Ecclesiam iungit et Christum sanctarumque nuptiarum dulce canit epithalamium. Daß hier nicht das deuterokanonische „Buch Salomos" gemeint ist, ergibt sich auf den ersten Blick. Neben dem „geharnischten Prolog" geht dies auch aus der Vorrede zu den Salomonischen Büchern hervor [2]. Zu dem Buche Esdras, welches nach dem galeatus in zwei Teile zerfällt, gehört auch Nehemias. Von den deuterokanonischen Büchern, und nur von ihnen, findet sich aber in dem ganzen Briefe keine Spur. Im Vorwort zu den Salomonischen Büchern, welche im Jahre 398 übersetzt wurden, nimmt Hieronymus vom Kanon ausdrücklich aus den liber Iesu filii Sirach und einen weiteren liber ψευδεπίγραφος, welcher die Weisheit Salomos betitelt ist. Diese beiden Bücher werden wie Judith, Tobias und die Makkabäer in der Kirche gelesen, aber nicht unter die kanonischen aufgenommen. Sie dienen zur Erbauung, aber nicht als Beweis für die Wahrheit der kirchlichen Lehren [3]. In dem bereits genannten, 401 verfaßten Brief an Laeta über die Erziehung ihrer Tochter gibt uns Hieronymus noch einmal kurz den Kanon des Alten Testamentes an. Sie soll ihre Tochter die Psalmen, die Sprüche Salomos, den Prediger, Job, die Propheten, den Heptateuch, die Bücher der Könige und Paralipomena, Esdras und Esther und zuletzt das Hohelied lesen lassen. Also auch in diesem Jahre war sein Kanon mit dem hebräischen identisch, denn kein einziges deuterokanoni-

[1] Siehe auch M. 25, 947, prol. in comm. in Ioel.
[2] M. 28, 1241 f, praef. in lib. Salom.
[3] M. 28, 1242 ff, praef. in lib. Salom.

sches, wohl aber alle protokanonischen Bücher sind, wenn auch etwas summarisch, erwähnt[1]. Ebenso bekennt er sich in seinem zweiten Schreiben an Rufin zu dem im Vorwort zu den Königsbüchern aufgezählten Schriftkatalog[2]. Noch in den spätesten Zeiten bleibt Hieronymus dem jüdischen Kanon treu. In dem 410—415 entstandenen Ezechielkommentar zählt Hieronymus die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes auf: 5 Bücher Moses, Josue, Richter, Ruth, Esther, Samuel und Könige, Paralipomena, Esdras und Nehemias. Tobias, Judith und Makkabäer fehlen auch hier[3].

Man könnte vielleicht der Meinung werden, Hieronymus habe später den Büchern Judith und Tobias kanonischen Charakter beigelegt, weil er sie aus dem Urtexte übersetzt hat, was bei keinem der übrigen deuterokanonischen Bücher geschehen ist, selbst nicht bei Sirach und dem ersten Makkabäerbuch, obwohl er sie nach eigenem Eingeständnis hebräisch vorgefunden hat[4]. Hierzu kommt noch, daß im Ezechielkommentar auf einmal von 24 Büchern des Alten Testamentes die Rede ist[5]. Doch beide Einwände erlauben uns nicht, Hieronymus wegen seiner Stellung zu den deuterokanonischen Büchern der Inkonsequenz zu zeihen. Bereits im prologus galeatus rechnet er mit der Möglichkeit, 24 alttestamentliche Bücher zu zählen, da einige Ruth und Klagelieder gesondert unter die hagiographischen Schriften einreihen[6]. Daß er im Ezechielkommentar an diesen Passus gedacht hat, zeigt die sonstige Verwandtschaft der beiden Stellen. Jedesmal findet sich nämlich die Zahl 24 allegorisch erklärt durch den Hinweis auf die 24 Greise der Apokalypse, welche das Lamm anbeten.

---

[1] M. 22, 876, ep. 107 ad Laetam c. 12.

[2] M. 23, 450, adv. Ruf. 2, c. 26.

[3] M. 25, 295 f, in Ez 30, 20 f.

[4] M. 28, 556 f, praef. in Sm et Malachim; M. 28, 1242, praef. in lib. Salom.

[5] M. 25, 423, in Ez 43, 13 ff.

[6] M. 28, 554, praef. in Sm et Malachim. Der Talmud zählt 24, Flavius Josephus 22 Bücher.

Auch die Tatsache der Übersetzung ist nicht als Beweis für die Aufnahme in den Kanon zu verwerten. Er bemerkt im Vorworte ausdrücklich, daß sie sich nicht auf eigenes Interesse zurückführen lasse, sondern nur auf das drängende Bitten seiner Freunde Chromatius und Heliodorus. Er betont dazu noch, daß die Juden dieses Buch aus dem Verzeichnis der göttlichen Schriften gestrichen und den apokryphen eingegliedert haben[1]. Allerdings ist uns nicht bekannt, wann Hieronymus das Buch Tobias übersetzt hat[2]. Es ist Heliodor und Chromatius gewidmet. Da aber Chromatius nur bis gegen 407 lebte[3], so muß das Werk vorher vollendet gewesen sein. Das Buch Tobias ist aber nicht erwähnt unter den im Ezechielkommentar (410—415) genannten geschichtlichen Büchern. Wir haben hier einen weiteren Beweis dafür, daß durch die Übersetzung noch keine Anerkennung des kanonischen Charakters ausgesprochen ist. Dasselbe gilt von der Übersetzung des Buches Judith, die denselben Bischöfen gewidmet und um die gleiche Zeit wie jene zu Tobias angefertigt wurde. Es rechnet nach Angabe des hl. Hieronymus bei den Juden zu den Apokryphen und ist deshalb weniger geeignet, bei der Entscheidung über strittige Dinge in Frage zu kommen. Als Entschuldigung der Übersetzung gibt Hieronymus an, daß es heißt, dieses Buch sei von der Synode zu Nicäa zu den heiligen Schriften gezählt worden[4]. Dieser Bemerkung dürfte im allgemeinen zuviel Bedeutung beigelegt worden sein[5], obwohl sie nur als ein „man sagt" von Hieronymus berichtet

[1] M. 29, 23 ff, praef. in Tob.

[2] Grützmacher, Hieronymus I 76 f.

[3] Bardenhewer, Patrologie[2] 389.

[4] M. 29, 37 ff, praef. in Idt.

[5] Siehe Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 74 A. 2. In diesen Fehler fällt auch Gaucher (Saint Jérôme 540 f), der Hieronymus für einen Zeugen erster Ordnung bezüglich des Konzils zu Nicäa ansieht, ohne daran zu denken, daß sich dann der Kanon des hl. Athanasius nicht erklären ließe, der ohne Zweifel mit dem Konzil auch das Buch Judith aufgenommen hätte. Vgl. auch Kaulen, Judith, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI[2] 1977.

wird. Offenbar suchte er dem Vorwurf des Widerspruchs und der Prinzipienlosigkeit zu entgehen, und da bot sich ihm in diesem Gerücht eine willkommene Gelegenheit, seine Übersetzung zu rechtfertigen. Dieses Buch ist im Ezechielkommentar gleichfalls nicht aufgeführt. Hieronymus schloß es also auch später noch vom Kanon aus.

An und für sich wäre der Einwand nicht unberechtigt, Tobias und Judith könnten von Hieronymus zu den Hagiographen gerechnet worden sein. Daraus ließe sich auch erklären, daß sie im Kommentar zu Ezechiel unter den geschichtlichen Büchern fehlen. Doch versteht Hieronymus an der betreffenden Stelle unter den geschichtlichen Büchern nicht nur jene, die er im prologus galeatus als solche aufzählt, sondern auch alle hagiographischen Schriften, die Geschichte enthalten, nämlich: Paralipomena, Esdras und Esther. Über das Buch Judith bemerkt er ferner ausdrücklich, daß es zu den geschichtlichen zu zählen sei[1].

Es darf auch nicht vergessen werden, darauf hinzuweisen, daß die Tatsache, daß Hieronymus, abgesehen von Judith und Tobias — und hier lagen besondere Umstände vor — kein deuterokanonisches Buch übersetzt hat, obwohl ihm zwei in hebräischer Sprache vorlagen, der Annahme, unser Kirchenvater habe diesen Büchern die Inspiration und den kanonischen Charakter zugesprochen, sehr ungünstig ist[2].

4. Auffallenderweise ist ein deuterokanonisches Buch im prologus galeatus nicht den Apokryphen beigezählt, nämlich das Buch Baruch. Ebenfalls fehlt es im Vorwort zu der Übersetzung der Salomonischen Bücher[3]. Hieronymus hat aber dieses Buch sowohl zur Zeit der Abfassung des prologus als auch später zu den Apokryphen gerechnet. In dem vor 392 anzusetzenden Vorwort zur Jeremiasübersetzung sieht er ganz

[1] M. 29, 39, praef. in Idt.

[2] Siehe Bardenhewer, Hieronymus, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon V² 2023.

[3] M. 28, 556 f, praef. in Sm et Malachim; M. 28, 1242, praef. in lib. Salom.

ab vom Buche des Baruch, des Schreibers des Jeremias, weil es sich im Hebräischen nicht findet[1]. Die gleiche Geringschätzung findet sich auch in der Einleitung zu seinem Jeremiaskommentar, die wahrscheinlich 420, am Endtermin des 415 begonnenen Werkes, anzusetzen ist. Wir lesen da, daß Hieronymus auf dem Standpunkt steht, über das Buch Baruch, welches gewöhnlich der LXX beigegeben werde, und über den pseudepigraphen Brief des Jeremias sei kein Wort zu verlieren[2]. Hingegen berührt es sehr sonderbar, daß im prologus galeatus unter den Apokryphen der Pastor aufgezählt wird. Dieser paßt in den ganzen Zusammenhang nicht hinein. Es ist unerklärlich, wie Hieronymus betonen kann, daß er im Hebräischen fehlt, da er doch seiner ganzen Anlage nach zu den neutestamentlichen Apokryphen gehört. Auch in der Aufzählung, welche den Salomonischen Büchern voraufgeht, steht er nicht. Allerdings vermißt man dort auch Baruch[3]. Es dürfte die Vermutung einer Korruption des Textes nahe liegen. Jedoch Esther zu lesen statt Pastor[4], verbietet die sonstige Stellung, die Hieronymus durchgängig diesem Buche gegenüber einnimmt. Da Hieronymus nur jene Bücher im prologus galeatus aufzählt, die im jüdischen Kanon nicht stehen, wohl aber im kirchlichen, scheint es mir, daß der Pastor in Übereinstimmung mit dem Vorwort zu den Büchern Salomos zu streichen oder durch Baruch zu ersetzen ist.

---

[1] Hoberg, Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch. Zum erstenmal herausgegeben. 2. Ausg., Freiburg 1902, 13 f. M. 28, 848, praef. in Ir.

[2] M. 24, 680, prol. in Ir. Gaucher (Saint Jérôme 553) schreibt: „Enfin, dans une lettre à Oceanus, le saint docteur désigne en même temps sous le nom de prophètes Ezéchiel, Isaie et Baruch et reconnaît ainsi formellement le caractère divin des prophéties de Baruch.“ Jedoch ist an dieser Stelle (M. 22, 693, ep. 73 c. 4) Baruch gar nicht genannt; vielmehr sind die Worte „exsurge, exsurge Jerusalem“ zitiert, die zwar ähnlich Bar 5, 5, aber auch Is 60, 1 vorkommen. Hiermit stürzt der Beweis Gauchers in sich zusammen.

[3] M. 28, 1242, praef. in lib. Salom.

[4] M. 28, 555, A. c.

Von einigen[1] wird zur Erklärung dieser sonderbaren Erscheinung hingewiesen auf eine Stelle aus dem 39. Festbrief des hl. Athanasius, der unter den nichtkanonischen Büchern die Weisheit Salomons, die Weisheit Sirachs, Esther, Judith, Tobias, Didache und den Pastor aufzählt[2]. Die Ähnlichkeit ist auffallend; auch hat Hieronymus die Festbriefe dieses Heiligen gekannt[3]. Anderseits sind aber die Verschiedenheiten zu groß. In der Aufstellung seines Kanons ist Hieronymus doch in erster Linie von den Juden abhängig. Deshalb zählt bei ihm Esther nicht zu den Apokryphen, obwohl es sich bei seinem verehrten Lehrer Gregor von Nazianz unter diesen vorfindet[4]. Ferner läßt Hieronymus die Didache aus, während Athanasius die Makkabäer nicht erwähnt. Auch sonst bestehen Unterschiede zwischen dem athanasianischen Kanon und dem des bethlehemitischen Einsiedlers. So bemerkt Athanasius in direktem Gegensatz zu Hieronymus, daß die 22 Bücher des hebräischen Kanons, aber mit den Zutaten, Veränderungen und Vertauschungen, welche sie in der griechischen Bibel erfahren hatten, kanonisch sein sollen. Bei Jeremias wird noch ausdrücklich bemerkt, daß außer den Klageliedern auch Baruch und der Brief des Jeremias zu diesem Buche gehören[5].

Es ergibt sich als Schlußresultat in dieser Frage, daß die Aufzählung des Pastor sich nur mit wenig Sicherheit auf Athanasius zurückführen läßt, daß aber anderseits eine spätere Änderung im Texte des hl. Hieronymus nicht ausgeschlossen ist.

5. Noch ein allgemein gültiges Argument möge angeführt werden. Es finden sich öfters Zitate deuterokanonischer[6]

[1] Cornely, Historica et critica introductio in U. T. libros sacros vol. 1, Parisiis 1885, 105; Sanders, Études sur saint Jérôme 198; Grützmacher, Hieronymus II 98 A. 7.

[2] Zahn, Grundriß der Geschichte des neutest. Kanons[2] 50 ff 88.

[3] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 176.

[4] Weiß, Die großen Kappadozier 41.

[5] Zahn, Athanasius und der Bibelkanon 24.

[6] Siehe S. 187 f.

und anderer apokrypher[1] Schriften mit dem Zusatze: si cui tamen placet illius recipere lectionem, ne forte huic volumini contradicas, licet non habetur in canone u. a. Solche Anführungen haben nur dann einen Sinn, wenn es Exegeten gab, die in ihnen kanonische, und andere, welche in ihnen vom Kanon ausgeschlossene Schriften sahen[2]. Auf der einen Seite muß nun der Schreiber, Hieronymus, stehen, auf der andern der Adressat oder überhaupt der Leserkreis, an den Hieronymus sich wendet. Da es nun über jeden Zweifel erhaben ist, daß die Empfänger fast alle in römischen Verhältnissen lebten oder aufgewachsen waren, so treten uns in ihnen jene entgegen, welche mit der abendländischen Kirche für die Kanonizität der deuterokanonischen Bücher eintreten. Der Gegner derselben kann also nur Hieronymus sein.

Über eine interessante Beobachtung Loisys dürfte hier eine Bemerkung am Platze sein. Er stellt fest, daß alle Kirchenschriftsteller, angefangen von den apostolischen Vätern bis zum Ende des dritten Jahrhunderts, ohne Zögern auch die deuterokanonischen Bücher den inspirierten zuweisen mit Ausnahme des Melito von Sardes. Freilich Viktorin von Pettau spricht in seinen Scholien zur Apokalypse von 24 Büchern

---

[1] Anecd. Mareds. III 3, 16, tract. de Ps 15.

[2] Gaucher (Saint Jérôme 541) hält diese Formeln für bedeutungslos, weil Hieronymus sie bei allen bestrittenen Büchern anwendet. Trotzdem besteht ein Unterschied. Zwar finden sie sich auch bei der Apokalypse und dem Hebräerbrief, aber Hieronymus macht bezüglich dieser Schriften aufmerksam, daß er sie persönlich für kanonisch hält. Es kann aber keine derartige günstige Äußerung für die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes beigebracht werden; wohl aber finden sich die angeführten Formeln ziemlich häufig. Dann ist er es doch, der sie unter den Lateinern zuerst anwendet, und zwar nur zu dem Zwecke, diese Bücher aus dem Kanon der römischen Kirche, in dem sie standen zu verdrängen. Wäre er mit diesem Kanon einverstanden gewesen, dann hätte er sicher gegen die Juden für ihn Stellung genommen und sich wohl gehütet, ihn durch seine mindestens sehr unvorsichtigen Äußerungen in Verruf zu bringen. Vom Gebrauch der deuterokanonischen Bücher in der Polemik gegen die Juden konnte er abraten, ohne ihren kanonischen Charakter in Zweifel zu ziehen.

des Alten Testamentes, gleichsam als nehme er nur den hebräischen Kanon an. Doch beraubt Loisy[1] die Beobachtung ihres Wertes, indem er bemerkt, daß das unter dem angeführten Namen auf uns gekommene Werk apokryph oder stark interpoliert ist. Nun ist es Haußleiter gelungen, den Nachweis zu führen, daß Hieronymus dem Apokalypsekommentar des Viktorin statt des ursprünglichen chiliastischen einen eigenen Schlußabschnitt angehängt und auch im übrigen Text viele Interpolationen vorgenommen hat[2]. Es wäre also Hieronymus derjenige, auf dessen Schuldkonto die 24 Bücher des Alten Testamentes zu setzen wären[3].

6. Bis jetzt war die Rede von ganzen Büchern, denen Hieronymus den Platz im Kanon strittig gemacht hat. Bei zwei Schriften hat er jedoch nur gewisse Abschnitte vom Kanon ausgeschlossen. Es sind dies jene Stücke der Bücher Daniel und Esther, welche sich in der LXX vorfinden, im Hebräischen aber fehlen, nämlich Dn 3, 24—90 (Gebet des Azarias und Lobgesang der Jünglinge im Feuerofen), 13 und 14 (Susanna, Bel und Drache) und Est 10, 4 bis Kap. 16.

Porphyrius hatte Daniel als Verfasser des gleichnamigen Buches abgelehnt, indem er den Nachweis zu führen suchte, daß es sich in diesem nur um ein vaticinium post eventum handeln könne[4]. Unter Hinweis auf die von Eusebius von Cäsarea, Apollinaris und Methodius vorgebrachten Gründe tritt Hieronymus diesem Angriff entgegen. Das Buch als Ganzes betrachtet er als kanonisch. Dagegen erfahren wir

---

[1] Loisy, Histoire du canon de l'Ancien Testament 79.

[2] Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben VII (1886) 254 und Theol. Literaturbl. XVI (1895) 193.

[3] Haußleiter (Die Kommentare des Viktorinus) spricht allerdings die betreffende Stelle Viktorin zu, freilich ohne sich näher über die auffallende Zahl 24 zu äußern; siehe Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben VII (1886) 255. Jedoch liegt eine kritische Textausgabe noch nicht vor, da die von Haußleiter bereits 1895 versprochene Ausgabe des Apokalypsekommentars des Viktorin (vgl. Theol. Literaturbl. XVI 193 195) im Wiener Corpus scriptorum noch nicht erschienen ist.

[4] M. 25, 491, prol. in comm. in Dn.

im Vorwort zur Danielübersetzung, daß im Urdaniel die Geschichte der Susanna, der Hymnus der drei Jünglinge, die Erzählungen von Bel und dem Drachen fehlen. Er hat sie allerdings seiner Übersetzung beigefügt, um bei Unerfahrenen dem Vorwurfe der Verkürzung zu entgehen. Jedoch wurden diese Abschnitte mit einem Obelus versehen, um zu zeigen, daß sie nicht zum Urtext gehören. In der Begründung ihres Ausschlusses aus dem Kanon verrät Hieronymus den Diplomaten. Er gibt die Gründe, welche für den apokryphen Charakter dieser Stücke sprechen, nicht als seine Ansicht wieder, schiebt vielmehr einen Juden vor, welcher Einspruch gegen ihre Zugehörigkeit zum Kanon erhebt. Sie müßten von einem Griechen verfaßt sein, wie aus dem Wortspiel ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι und ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι hervorgehe. Ferner spottet er darüber, daß die Jünglinge im glühenden Ofen Zeit gehabt hätten, alle Elemente anzurufen und in Versen zu singen. Es sei auch kein Wunder und Zeichen der göttlichen Inspiration, daß ein Drache durch einen Pechkloß getötet und das Treiben der Baalspriester entlarvt worden sei. Hier zeige sich wohl die Klugheit eines schlauen Mannes, aber keineswegs prophetischer Geist. Was die Entrückung Habakuks angehe, lese man nirgendwo im Alten Testament, daß ein Heiliger trotz seiner Körperlast fliegend in einem Augenblicke ganze Länder durcheilt habe[1]. Mit nicht zu verkennender Schadenfreude teilt Hieronymus mit, daß ein Christ, der immer mit dem Munde voran war und auf Ezechiel, der von Chaldäa nach Judäa entrückt worden sei, hinwies, sich eine Blamage zuzog, weil ihm nachgewiesen werden konnte, daß diese Entführung nur eine geistige, keine wirkliche war. Schon der Umstand, daß Hieronymus keinen Schritt tut, um diesen Vorwürfen entgegenzutreten, läßt darauf schließen, daß er die Gründe, welche der Jude gegen die apo-

[1] In früheren Jahren hat er selbst an zwei Stellen von der Entrückung Habakuks Gebrauch gemacht in einer Weise, die erkennen läßt, daß er von ihr überzeugt war; vgl. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung 107 f.

kryphen Fabeln des in der Kirche gebrauchten Daniel vorbrachte, zu den seinen machte. Vielmehr fordert er den Leser auf, sich selbst über die Sache ein Urteil zu bilden[1].

Auch im Prolog zum Danielkommentar (406—408) gibt Hieronymus zu, daß das erwähnte Wortspiel dem Griechischen, nicht aber dem Hebräischen entspreche. Wenn Porphyrius sich hierauf berufend das ganze Buch Daniel verwerfen will, dann ist ihm entgegenzuhalten, daß die Fabeln über Susanna, Bel und Drache im Hebräischen fehlen, daß sie vielmehr ein Teil einer Prophezie des Habakuk, des Sohnes Jesu aus dem Stamme Levi sind. Er sucht auch die Belfabel der Unwahrheit zu überführen, indem er hinweist auf ihre Überschrift in der LXX. Dort wird Daniel Priester genannt, während die Heilige Schrift, wie Hieronymus zur Verschärfung des Gegensatzes betont, ihn zum Stamme Juda rechnet[2]. Bekanntlich rekrutierten sich die Priester aus dem Stamme Levi.

Im 14. Kapitel dieses Propheten heißt es im 17. Vers, rex . . . . exclamavit voce magna. Da nun an dieser Stelle diese Worte aus dem Munde eines Götzendieners kommen, scheint Hieronymus mit der Schrift in Widerspruch zu treten, weil er die Behauptung aufgestellt hatte, die „vox magna" finde sich nur bei Heiligen vor. Die Lösung ist nach seinen eigenen Worten leicht, indem man einfach darauf hinweist, daß diese Erzählung bei den Juden fehlt. Gelingt es einem nachzuweisen, daß sie zum Kanon gehört, dann ist es immer noch Zeit, sich nach einer Antwort umzusehen, fügt er spöttisch hinzu[3]. Daß diese Behandlung des Verses Origenes entnommen sein soll, dürfte doch sehr zweifelhaft sein, obwohl Hieronymus diesen Anschein erweckt[4]; denn Origenes ist stets für den kanonischen Charakter der deuterokanonischen Schriften eingetreten.

---

[1] M. 28, 1292 ff, praef. in Dn.

[2] M. 25, 492 f 501, prol. in comm. in Dn und in Dn 2, 25.

[3] M. 25, 584, in Dn 14, 17 (bei M. ist irrtümlich 14, 1 angegeben). Nach Gaucher (Saint Jérôme 706) beweist dieser Passus allein, daß Hieronymus die Inspiration der Belsgeschichte nicht geleugnet hat!

[4] M. 25, 580, in Dn 13, 1 2.

Auch sonst beruft sich Hieronymus zur Rechtfertigung seiner Kürzung auf Origenes, der es abgelehnt habe, dem Porphyrius Rede zu stehen über das, was sich weder im jüdischen Kanon findet noch auch die Autorität der Heiligen Schrift für sich hat[1]. Freilich hat er sich ungefähr 15 Jahre früher ganz anders über Origenes ausgesprochen, indem er hinweist auf die Vorwürfe, welche Julius Africanus, gestützt auf das bekannte Wortspiel, wegen des Gebrauchs deuterokanonischer Danielstücke gemacht hatte[2]. Hiergegen hat Origenes einen gelehrten Brief geschrieben, wie Hieronymus uns mitteilt[3]. Gegen Ende seines Danielkommentars tut er nun, als ob Origenes die Aufnahme der Susannafabel in den Kanon von dem Nachweis abhängig gemacht habe, daß die bekannte Etymologie auch nach dem Hebräischen bestehen könne[4]. Die inkonsequente Haltung des Hieronymus in diesem Falle, die gar zu sehr die Neigung verrät, Origenes pro domo zu beugen, hat Julius zutreffend verurteilt[5].

Sich bei der Frage aufzuhalten, ob der zweideutige Ausdruck fabula, welchen Hieronymus den in Betracht kommenden Stücken des öfteren beilegt, dazu dient, den apokryphen Charakter schärfer hervorzuheben, ist bei der sonstigen Klarheit der Sachlage völlig belanglos.

Wenn Hieronymus in der Defensive gegen Rufin sich dagegen wehrt, daß man ihm imputiere, was die Juden gegen die Geschichte der Susanna, den Lobgesang der drei Jünglinge und die Erzählungen von Bel und dem Drachen vorbringen, vielmehr betont, er habe nicht seine persönliche Ansicht, sondern die Einwürfe der Juden anführen wollen, dann schlägt diesem Rechtfertigungsversuch sein ganzes früheres und auch sein späteres Verhalten ins Gesicht[6]. Es ist das eine

---

[1] M. 25, 492, prol. in comm. in Dn. [2] M. 28, 1293, praef. in Dn.

[3] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 156 f.

[4] M. 25, 582, in Dn 13, 58 59.

[5] Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung 53 f.

[6] M. 23, 455, adv. Ruf. 2 c. 33; vgl. auch Turmel, Saint Jérôme[2] 32.

unter dem Druck einer augenblicklichen Verlegenheit zustande gekommene Erklärung, die absolut wertlos ist. Es spricht doch eine sehr deutliche Sprache, wenn auch seine Zeitgenossen in ihm einen Gegner dieser deuterokanonischen Bestandteile erblicken[1]. Hieronymus hat auch selbst herausgefühlt, daß er, wenn er die Ansicht jenes Juden nicht teilte, moralisch verpflichtet gewesen wäre, diesem entgegenzutreten. Wenn er die Unterlassung dieser Pflicht mit der Furcht begründet, daß sein Prolog zu groß und eher ein Buch geworden wäre, so ist dies bei der Wichtigkeit des Gegenstandes eine für einen Hieronymus doch zu lahme Entschuldigung. Übrigens hätte er ja später in seinem Danielkommentar die schönste Gelegenheit gehabt, das Versäumte nachzuholen, was ihm aber nie eingefallen ist.

Beim Buche Esther macht Hieronymus ebenfalls Halt vor den nur griechisch übersetzten Stücken. Er bemerkt, daß er sie im Hebräischen nicht gefunden und deshalb mit einem Obelus versehen habe[2]. Im Vorworte zu der Übersetzung dieses Buches lesen wir, daß Hieronymus das Original nicht durch Hinzufügung anderer Stücke vermehrt, sondern die hebräische Geschichte der Wahrheit gemäß (fideli testimonio) ins Lateinische übersetzt hat[3]. Es ist an sich nicht unmöglich, daß Gaucher[4] im Recht ist, wenn er im Anschluß an Martianay, Calmet und Dankó behauptet, daß Hieronymus mit den eingeschobenen Bestandteilen nicht die deuterokanonischen Partien, sondern andere mehr oder minder große Glossen ins Auge faßt. Jedoch ist es selbstverständlich, daß Hieronymus die deuterokanonischen Stücke im Buche Esther genau so wie die andern behandelt, d. h. aus dem Kanon gestrichen hat. Übrigens beweist Gaucher u. a. aus einem Zitat, welches sich gar nicht in dem deuterokanonischen Teile dieses Buches findet, daß Hieronymus ihn für inspiriert hielt[5].

---

[1] M. 21, 613 f, Apol. in Hier. 2.
[2] M. 28, 1445, Est. [3] M. 28, 1434 f, praef. in Est.
[4] Gaucher, Saint Jérôme 714 ff. [5] Ebd. 717 Nr 5.

In der Ausgabe von Migne[1] ist diese Stelle fälschlich Est Kap. 15 zugeschrieben, was Gaucher und auch Sanders einfach kopierten. Es kann aus ihr deshalb auch keine assimilation frappante des fragments d'Esther aux évangiles canoniques konstruiert werden[2].

Nachdem wir nun alle Stellen berücksichtigt haben, an denen Hieronymus sich über deuterokanonische Bücher oder Bestandteile solcher prinzipiell ausläßt, müssen wir zu dem Resultate kommen, daß er sie dem Schriftkanon nicht einverleibt, sondern nach dem Jahre 390 überall von ihm ausschließt. Sie entsprechen eben nicht einer von den Juden entlehnten Forderung, der Entstehung in hebräischer Sprache oder auf palästinensischem Boden. Einmal führt er allerdings beim Buche Judith einen andern Grund an, nämlich daß eine Frau die Verfasserin ist[3]. Wenn er ein einzigesmal sich vergißt und Judith zu den sacra volumina zählt neben Ruth und Esther, so dürfte dies wohl bedeutungslos sein[4]. Der Vorwurf der Unbeständigkeit in seinen Prinzipien wäre nach dem Gang der Untersuchung unverdient.

7. Trotz seiner prinzipiell ablehnenden Stellung den deuterokanonischen Schriften gegenüber wird Hieronymus von vielen, man kann sagen allgemein, Inkonsequenz in seiner Praxis vorgeworfen[5]. Man könnte beinahe von einem wissenschaftlichen Dogma sprechen, das sich von einem zum andern vererbt und Julius das resignierte Urteil abnötigt: „Über seine wirkliche Stellung zu unsern Zusätzen (Danielzusätze) wie zu

---

[1] M. 22, 408, ep. 22 ad Eustoch. c. 21.

[2] Gaucher, Saint Jérôme 717; Sanders, Études sur saint Jérôme 220.

[3] M. 25, 1394, in Agg 1, 5 6.

[4] M. 22, 623, ep. 65 ad Principiam c. 1.

[5] Welte, Über das kirchliche Ansehen der deuterokanonischen Bücher, in Theol. Quartalschrift XXI (1839) 289; Rochrich, Essai sur saint Jérôme exégète 59; Zöckler, Hieronymus 362; Kaulen, Einleitung I 28 f; Cornely, Historica et critica introductio I 108; Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 72.

andern in der damaligen Judenbibel fehlenden Schriften werden wir nie eine klare Vorstellung gewinnen.“ [1]

Die Sache schien wichtig genug, alle deuterokanonischen Zitate aus Hieronymus zusammenzustellen; denn gerade auf ihren Gebrauch stützen sich die gegen ihn gerichteten Vorwürfe. Nach verschiedenen Gesichtspunkten geordnet sollen sie in bestimmte Klassen gebracht werden, die allerdings nicht immer mit mathematischer Genauigkeit abzugrenzen sind.

Auch Sanders[2] versucht in seinem öfters erwähnten Buche aus den deuterokanonischen Zitaten die Frage nach der Stellung des hl. Hieronymus zu den deuterokanonischen Büchern zu beurteilen. Jedoch kann ihm der Vorwurf der Oberflächlichkeit nicht erspart werden. Er will ein Verzeichnis aller deuterokanonischen Stellen geben, welche er durch aufmerksame Lektüre entdeckt hat. Ihre Aufzählung beschließt er mit den Worten: „Dies sind die meisten deuterokanonischen Zitate, welchen man in den Schriften des hl. Hieronymus begegnet.“ [3]

Dabei führt er genau 80 Zitate an, von denen einige gar keine sind[4], während sich im ganzen 232 feststellen lassen, von denen er allerdings die fünf im dritten Bande der Anecdota

---

[1] Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung 221.

[2] Études sur saint Jérôme 216. [3] Ebd. 221.

[4] M. 26, 30, in Mt 5, 13 wird Bezug genommen auf Dt 29, 23 ohne Angabe dieser Stelle. Ein letzterer Stelle verwandter Ausdruck findet sich Idc 9, 45. Durch irgend einen Irrtum steht bei M. Idt 9. Sanders (a. a. O. 221) führt auch sofort „Idt 9, in Mt 5, 13“ unter den deuterokanonischen Zitaten auf. Er scheint also ohne Nachprüfung die überaus unzuverlässigen Angaben in M. abgeschrieben zu haben; siehe auch S. 217, wo nach M. Sap 11, 23 statt 11, 25 steht (statt M. 26, 350 muß es A. 18 heißen M. 26, 450); ebendaselbst führt er eine M. 24, 618 mit Salomon loquitur eingeführte Stelle wie M. aus Eccli 16, 18 an, während sie aus 3 Kg 8, 27 oder 2 Par 6, 17 entlehnt ist und deshalb hier ausscheidet; auch Gaucher (Saint Jérôme 548) verfällt in denselben Fehler; nach derselben Quelle wird statt Sap 3, 13 Sap 3, 12 gesetzt (M. 25, 899. Sanders a. a. O. 217); statt Sap 4, 12 Sap 4, 22 (M. 26, 347. Sanders a. a. O. 218).

Maredsolana vorkommenden noch nicht kennen konnte[1]. Durch diese Feststellung ist auch die Basis, auf welche sich sein Urteil stützt, erschüttert.

Aus der Beurteilung ausscheiden muß die erste Zitatenklasse, welche aus jener Zeit herrührt, in welcher Hieronymus infolge seines Entwicklungsganges noch an die Inspiration der LXX und der deuterokanonischen Bücher glaubt. Es sind dies die Schriften, welche vor dem Jahre 390, um welches wir den Wechsel zu verzeichnen haben, erschienen sind[2].

I. 1. Sap 1, 11, 374 bis ca 379: M. 22, 351, ep. 14 ad Heliodor. c. 6.
2. „ 2, 24, 386—387: M. 26, 467, in ep. ad Eph 2, 1 ff.
3. „ 4, 10 f, 382—385: M. 22, 468, ep. 39 ad Paulam c. 3.
4. „ 4, 12, 386—387: M. 26, 347, in ep. ad Gal 3, 1[3].
5. „ 6, 7, 374 bis ca 379: M. 22, 353, ep. 14 ad Heliodor. c. 9.
6. „ 6, 7, 386—387: M. 26, 515, in ep. ad Eph praef. in lib. 3.
7. „ 6, 7, 386—387: M. 26, 566, in ep. ad Tit 1, 6.
8. „ 6, 7, 389—390: M. 23, 1023, in Eccle 1, 18.
9. „ 7, 21, 386—387: M. 26, 480, in ep. ad Eph 3, 5 ff.

[1] Abgesehen von den Anecdota Maredsolana standen mir zu Hieronymus keine Stellenregister zur Verfügung, so daß für Vollständigkeit der Liste nicht garantiert werden kann. Jedoch dürften alle äußerlich kennbaren deuterokanonischen Zitate angeführt sein, so daß eine wesentliche Beeinflussung des Urteils durch etwa ausgelassene Zitate nicht zu befürchten wäre.

[2] Der Einfachheit halber ist hier den Zitaten die Jahreszahl und der Fundort gleich beigefügt.

[3] Dieses Zitat wird eingeführt mit „in Sapientia quae Salomonis scribitur“. In diesem Ausdruck muß kein Zweifel über Salomon als Verfasser liegen, wie Sanders (Études sur saint Jérôme 225) annimmt, zumal wenn wir bedenken, daß er in demselben Jahre Sap 7, 21 (Nr 9) mit Salomon, „qui de se quoque ipse loquitur confidenter“ zitiert.

10. Sap 9, 15, 386—387: M. 26, 493, in ep. ad Eph 4, 2.
11. „ 11, 25, 386—387: M. 26, 450, in ep. ad Eph 1, 6.
12. „ 12, 1, 386—387: M. 26, 350, in ep. ad Gal 3, 2.
13. Eccli (?) 386—387: M. 26, 512, in ep. ad Eph 4, 27[1].
14. „ 1, 33, 389—390: M. 23, 1084, in Eccle 9, 41 f.
15. „ 18, 18, 386—387: M. 26, 347, in ep. ad Gal 3, 1.
16. „ 24, 14, 386—387: M. 26, 484, in ep. ad Eph 3, 10 11.
17. „ 27, 12, 386—387: M. 26, 495, in ep. ad Eph 4, 3 4.
18. „ 27, 29, 389—390: M. 23, 1094, in Eccle 10, 8[2].
19. „ 39, 26, 389—390: M. 23, 1041, in Eccle 3, 16 f.
20. Tob 12, 7, 389—390: M. 23, 1074, in Eccle 8, 2 ff.
21. Idt 13, 10, 384: M. 22, 408, ep. 22 ad Eustoch. c. 21.
22. 1 Makk 2, 26, 386—387: M. 26, 384, in ep. ad Gal 4, 17 18.
23. „ 2, 26, 389—390: M. 23, 1082, in Eccle 9, 4 ff.

[1] Die Stelle, die aus Eccle 10, 4 herrührt, hat Hieronymus irrtümlich Ecclesiasticus zugeschrieben.

[2] Das Zitat wird eingeleitet mit „alibi et ipse Salomon ait"; Hieronymus hat also das Zitat nicht nachgeschlagen. Wenn Grützmacher (Hieronymus II 55 A. 2) unter Hinweis auf diese Stelle — er schreibt Sirach 22,29 statt 27, 29 — behauptet, daß Hieronymus Jesus Sirach von Salomon geschrieben sein läßt, so widerspricht dies der gleichzeitigen Angabe, daß, wie allgemein bekannt, der „Ecclesiasticus" von Jesus, dem Sohne Sirachs, stammt. M. 29, 404, praef. in lib. Salom. iuxta LXX. Im Danielkommentar bekämpft er sogar den salomonischen Ursprung ausdrücklich M. 25, 545, in Dn 9, 24 (siehe auch die A. e bei M. 23, 1094).

24. 2 Makk 6 und 7, 386—387: M. 26, 362, in ep. ad Gal 3, 14.
25. „ 6 und 7, 389—390: M. 23, 1066, in Eccle 7, 16[1].
26. Dn 3, 369—373: M. 22, 329, ep. 1 ad Innoc. c. 9.
27. „ 3, 86, 386—387: M. 26, 350, in ep. ad Gal 3, 2.
28. „ 13, 369—373: M. 22, 329, ep. 1 ad Innoc. c. 9[2].
29. „ 13, 382—385: M. 22, 463, ep. 37 ad Marcellam c. 4.
30. „ 13, 374 bis ca 379: M. 22, 353, ep. 14 ad Heliodor. c. 9.
31. Est 14, 11, 386—387: M. 26, 318 f, in ep. ad Gal 1, 6.
32. „ 14, 35, 373: M. 22, 332, ep. 3 ad Ruf. c. 1.
33. „ 14, 36, 384: M. 22, 400, in ep. 22 ad Eustoch. c. 9.

Einige der angeführten Stellen lassen uns sehr deutlich erkennen, daß Hieronymus während einer längeren Zeit auch die deuterokanonischen Bücher für inspiriert hielt. So wird die Stelle aus dem ersten Makkabäerbuche (No 22), welche Hieronymus wegen des in ihr sich findenden Namens Mathatias als solche erkennen mußte, zum Scripturarum thesaurus gerechnet.

Den Arianern wirft Hieronymus vor, daß sie Eccli 24, 14 im Interesse ihrer subordinatianischen Logoslehre verwenden. Er rettet die Stelle, indem er sie mystisch verstanden wissen will[3]. Hätte damals der Ecclesiasticus für ihn nicht als authentisches Buch gegolten, dann hätte er sicher wie in andern Fällen von vornherein dessen Kompetenz in dogmatischen

[1] Nach Wittig (Papst Damasus I., Rom 1902, 31 f) könnte der Brief erst nach 372 verfaßt sein.
[2] Ebd. [3] M. 26, 484, in ep. ad Eph 3, 10 11.

Fragen in Abrede gestellt. Auch findet sich der zu einem technischen Terminus gewordene Ausdruck „scribitur“ in Verbindung mit dem Buche Tobias, das mit Namen angeführt wird[1]. Endlich ist unter den angeführten Stellen keine einzige, in der irgend eine Anspielung den kanonischen Charakter einer dieser Schriften verdächtigt.

Alle später anzuführenden Zitate aus deuterokanonischen Büchern stammen aus den nach 390 verfaßten Schriften, ohne daß jedesmal die Jahreszahl angegeben wird. Es folgen zuerst jene Stellen, in welchen Hieronymus in irgend einer Form auf den apokryphen Charakter aufmerksam macht.

II. 34. Sap 1, 1: M. 23, 527, adv. Pelag. 1, c. 33[2].
35. „ 1, 6: Anecd. Mareds. III 3, 22 f, tract. de Ps 15[3].
36. „ 1, 14: M. 25, 1513, in Zach 12, 9[4].
37. „ 4, 8 9: M. 25, 1465, in Zach 8, 4 5[5].
38. „ 9, 16—18: M. 25, 1513, in Zach 12, 9[6].
39. Eccli 7, 40: M. 22, 1091, ep. 127 ad Hedibiam c. 6[7].

---

[1] M. 23, 1074, in Eccle 8, 2 ff.

[2] Et in eodem loco (scil. Sapientiae). . . . Ac ne forte huic volumini contradicas audi apostolum. . . . Et Ecclesiastes de quo certe libro nulla est ambiguitas.

[3] Scriptura autem hac consuetudine utitur. . . . In Sapientia quoque quae Salomonis inscribitur scriptum repperi. . . . In libro quoque Patriarcharum, licet inter apocryphos computetur, ita inveni. Die Sapientia wird also zur „scriptura“ in Gegensatz und mit dem „liber Patriarcharum“ gleichgestellt.

[4] Unde et in Sapientia, quae Salomonis inscribitur (si cui tamen placet librum recipere) scriptum repperimus.

[5] Si cui tamen placet librum recipere.

[6] Mit „et in supradicto volumine continetur“ werden diese Verse an Sap 1, 14 (siehe Nr 36) angefügt.

[7] Unter Bezugnahme auf ein Diktum Platos wird ein Ausspruch angeführt, den der Heilige Geist viel früher durch den Propheten getan hat. Es folgt dann der viele Jahrhunderte später ausgesprochene Gedanke in Eccli 7, 40. Es ist also gleichsam ein Gegensatz konstruiert zwischen „illa sententia“ und dem, was der Heilige Geist gesagt hat. Die Annahme eines beabsichtigten Gegensatzes ist jedoch nicht zwingend.

40. Tob 3, 25: M. 25, 538, in Dn 8, 16 17[1].
41. „ 14, 6 12: M. 25, 1119, prol. in comm. in Ion.[2]
42. Idt 7, 13 nach LXX (?): M. 25, 1394, in Agg 1, 5 6[3].
43. „ 8, 6 und 13, 8—10: M. 22, 559, ep. 54 ad Furiam c. 16[4].
44. Dn 3, 86: M. 22, 1005 f, ep. 120 ad Hedib. c. 12[5].
45. „ 13, 45: M. 24, 63, in Is 3, 4[6].
46. „ 13, 52: M. 24, 59, in Is 3, 2[7].
47. „ 13, 56: M. 25, 1542, in Mal 14, 21[8].
48. „ 14, 32 ff: M. 25, 1274, prol. in comm. in Hab[9].
49. „ 14, 33: M. 23, 308, adv. Iov. 2, c. 15[10].
50. „ 14, 35: M. 25, 38, in Ez 3, 14[11].
51. Est 14, 11: M. 25, 882, in Os 7, 14 f[12].
52. „ 14, 11: M. 25, 264, in Ez 27, 33 ff[13].

Alle vorangehenden Schriftstellen sind ein Beweis dafür, daß Hieronymus die betreffenden Bücher nicht zu den kano-

---

[1] Si cui tamen placet Tobiae librum recipere.

[2] Liber quoque Tobiae licet non habetur in canone, tamen quia usurpatur ab ecclesiasticis viris.

[3] Sicut et in Iudith, si quis tamen librum vult recipere mulieris.

[4] In Iudith, si cui tamen placet volumen recipere.

[5] Hieronymus erwähnt, daß einige aus Spr 22, 20 f die Richtigkeit der Trichotomie herleiten wollten. Andere widersprachen ihnen unter Berufung auf die Worte: „Benedicite spiritus et animae iustorum Domino." Aber von den ersteren, zu denen auch, wie sich aus dem Zusammenhang und sonst (z. B. M. 26, 411, in ep. ad Gal 5, 17) ergibt, Hieronymus gehört, wird diese Schriftstelle abgelehnt, da sie im Urtext fehlt.

[6] Daniel iuxta Theodotionem.

[7] Iuxta Theodotionem in Danielis principio legimus.

[8] Quod in Daniele scriptum est licet in Hebraico non legatur.

[9] Quamquam apud Hebraeos haec ipsa non legatur historia. Igitur sive quis recipit scripturam illam, sive non recipit, utrumque pro nobis est.

[10] Licet hoc in Hebraicis voluminibus non invenerimus.

[11] Quod et de Abacuc iuxta Theodotionem legimus.

[12] Quod in Esther legimus in LXX dumtaxat.

[13] Esther iuxta LXX interpretes.

nischen zählt. Besonders hervorzuheben ist, daß das älteste der Zitate (No 49) aus der Zeit um das Jahr 392 stammt, also dem Wechsel in der Stellung zu den deuterokanonischen Büchern sehr nahe liegt, während das jüngste (No 34) aus dem Jahre 415 datiert.

In einer dritten Klasse sollen alle Zitate vereinigt werden, in welchen Hieronymus die deuterokanonischen Bücher als Geschichts-, aber nicht als Offenbarungsquelle benutzt.

III. 53. Idt*: M. 22, 732, ep. 129 ad Salvinam c. 11[1].
54. „ 5: M. 26, 48, in Mt 7, 18f.
55. „ 9, 13(?): M. 23, 412, adv. Ruf. 1, c. 18.
56. „ 15: M. 24, 160, in Is 14, 2.
57. Makk: M. 25, 951, in Ioel 1, 4[2].
58. „ M. 22, 926, ep. 112 ad Aug. c. 15[3].
59. „ (?): M. 25, 545, in Dn 9, 24[4].
60. 1 „ 1, 1: M. 24, 201, in Is 23, 1.
61. 1 „ 1, 11; 2 Mach 2, 21; 10, 9: M. 25, 1428, in Zach 1, 18 19[5].
62. 1 „ 1, 12—16: M. 25, 569, in Dn 11, 32[6].
63. 1 „ 1, 14 23: M. 25, 568, in Dn 11, 29 30[7].
64. 1 „ 1, 16: M. 24, 496, in Is 52, 1.
65. 1 „ 1, 21 — 4, 52: M. 25, 537, in Dn 8, 14[8].
66. 1 „ 1, 21—67: M. 25, 569, in Dn 11, 32[9].

---

[1] Habens tui ordinis quas sequaris Iudith de Hebraea historia.

[2] Antiochum Epiphanem . . . sub quo Machabaeorum bella narrantur.

[3] . . . inaniter pro eis Machabaei martyres fierent.

[4] Ex qua aetate scriptura Machabaeorum regnum Graecorum enumerat. Hieronymus hat alle jene Stellen im Auge, an denen Makk. nach der Seleuciden-Aera zählen, z. B. 1 Mach 1, 11 21 57; 2, 70; 3, 37; 4, 52 u. a.

[5] Antiochus sub quo Machabaeorum historia texitur.

[6] Et hoc in Machabaeis legimus.

[7] Haec plenius in Machabaeorum gestis legimus.

[8] Legamus Machabaeorum libros et Iosephi historiam.

[9] Quanta Iudaei ab Antiocho passi sunt Machabaeorum libri referunt.

67. 1 Makk 1, 55: M. 25, 51 f, in Ez 5, 1 ff[1].
68. 1 „ 1, 57 und 4, 52: M. 25, 578, in Dn 12, 7[2].
69. 1 „ 1, 57: M. 25, 579, in Dn 12, 11[3].
70. 1 „ 1, 57; 4, 41; 2 Mach 10, 2 f: M. 25, 579, in Dn 12, 12[4].
71. 1 „ 2: M. 25, 569 f, in Dn 11, 34 35[5].
72. 1 „ 2, 26 f: M. 25, 1232, in Nah 1, 1.
73. 1 „ 2, 28—30 und 2 Mach 5, 27: M. 25, 576, in Dn 12, 1 ff[6].
74. Dn 3, 50: M. 25, 1203, in Mich 5, 7 f.
75. „ 13: M. 25, 1376, in Soph 3, 1 ff.
76. „ 13: M. 25, 1378, in Soph 3, 8 9.
77. „ 13: M. 23, 244 f, adv. Iov. 1, c. 25.
78. „ 13: M. 22, 579, ep. 58 ad Paulinum c. 1.
79. „ 13, 32: M. 25, 60, in Ez 6, 9 10.
80. „ 14, 31: M. 25, 1132, in Ion 2, 2.

Hier haben wir es nur zu tun mit Beispielen, welche historische Tatsachen anführen. Wenn Hieronymus ein Buch für apokryph erklärt, dann will er nur ausdrücken, daß es nicht zum Kanon gehört. Historische Treue wird ihm dadurch keineswegs abgesprochen. Deshalb konnte er auch unbedenklich historische Tatsachen aus diesen Büchern beibringen, ohne daß hierin eine offizielle Anerkennung derselben liegen müßte. Dies durfte er um so eher tun, als ja auch seine jüdischen Lehrmeister wenigstens einzelne Fakta aus diesen Büchern als historisch anerkannten. So identifizierte sein Hebräer die beiden bösen Richter der Susannageschichte

---

[1] Machabaeorum narrat historia . . . et multa alia quae in eadem scribuntur historia et in Iosephi voluminibus.

[2] Legimus in Machabaeorum libris, Iosephus quoque in eandem consentit opinionem.

[3] Quam et Iosephus et Machabaeorum liber commemorant.

[4] Si Machabaeorum liber scriberet.

[5] Lege Machabaeorum libros.

[6] Ponit quoque historiam de Machabaeis.

mit Ahab und Sedecias, welche Jeremias erwähnt[1]. Hervorzuheben ist, daß die Makkabäerbücher im Danielkommentar auffallend oft zitiert werden, aber kein Mal verrät die Form kanonischen Charakter. Nicht selten werden sie in Parallele mit Josephus angeführt, den man dann ebensogut dem Kanon des hl. Hieronymus zuzählen müßte[2], wenn man die beiden Makkabäerbücher nicht bloß als Geschichtsquelle betrachten wollte. Die ihnen entlehnten Beispiele lagen dem Leserkreis des hl. Hieronymus sehr nahe; daß sie „apokryph" waren, konnte vernünftigerweise ihre Verwendung noch nicht ausschließen, zumal in der Praxis der Kirche diese Bücher als kanonisch galten. Der Gebrauch der in dieser Klasse vorkommenden Beispiele berechtigt also nicht, gegen Hieronymus den Vorwurf der Inkonsequenz zu erheben.

Die größte Anzahl der deuterokanonischen Zitate entfällt auf die vierte Klasse.

IV. 81. Sap 1, 2: M. 25, 1477, in Zach 8, 21 22.
82. „ 1, 4: M. 25, 500, in Dn 2, 21.
83. „ 1, 4: M. 24, 557, in Is 57, 15.
84. „ 1, 4: M. 24, 616, in Is 63, 8 ff.
85. „ 1, 11: M. 23, 328, adv. Iov. 2, c. 31.
86. „ 1, 11: M. 23, 477, adv. Ruf. 3, c. 26.
87. „ 1, 11: Anecd. Mareds. III 2, 13, tract. de Ps 5.
88. „ 1, 11: Anecd. Mareds. III 2, 226, tract. de Ps 119.
89. „ 2, 12: M. 24, 57, in Is 3, 1.
90. „ 2, 24: M. 22, 893, ep. 108 ad Eustoch. c. 18.
91. „ 2, 24 f: Anecd. Mareds. III 3, 93, tract. de Ps 96.
92. „ 3, 13: M. 25, 899, in Os 9, 14[3].
93. „ 3, 16: M. 25, 899, in Os 9, 14.

[1] M. 25, 580, in Dn 13, 4.

[2] Es wird sogar eine Reihe von Tatsachen nach Iosephus zitiert mit der Einführung: scriptum est.

[3] Gaucher, Saint Jérôme 544, 12 zitiert nach M. 24, 878, in Ir 31, 165 nach Sap 3, 7, während die allerdings verwandte Stelle aus Mt 13, 43 wörtlich angeführt ist.

94. Sap 4, 8: M. 25, 878, in Os 7, 8—10.
95. „ 4, 8: M. 22, 728, ep. 79 ad Salvin. c. 6.
96. „ 4, 8: M. 25, 951, in Ioel 1, 2 3.
97. „ 4, 8: M. 25, 1465, in Zach 8, 4 5.
98. „ 4, 8: M. 24, 288, in Is 24, 21 ff.
99. „ 4, 8: M. 25, 89, in Ez 4, 9 ff.
100. „ 4, 11 14: M. 22, 590, ep. 60 ad Heliodor. c. 2.
101. „ 4, 11: M. 22, 686, ep. 75 ad Theodoram c. 2.
102. „ 4, 11: M. 22, 725, ep. 79 ad Salvinam c. 2.
103. „ 6, 7: M. 25, 1379, in Soph 3, 8 9.
104. „ 6, 7: M. 23, 322, adv. Iov. 2, c. 25.
105. „ 6, 7: M. 26, 35, in Mt 5, 13.
106. „ 6, 7: M. 22, 713, ep. 78 ad Fabiol. c. 23.
107. „ 6, 7: M. 25, 920, in Os 11, 8 9.
108. „ 6, 7: M. 25, 965, in Ioel 2, 1 ff.
109. „ 6, 7: M. 25, 1014, in Am 3, 1 2.
110. „ 6, 7: M. 25, 1062, in Am 6, 7 ff.
111. „ 6, 7: M. 24, 89, in Is 5, 25.
112. „ 6, 7: M. 24, 239, in Is 16, 14.
113. „ 6, 7: M. 25, 53, in Ez 5, 8 9.
114. „ 6, 7: M. 25, 155, in Ez 16, 48 49.
115. „ 6, 7: M. 25, 157, in Ez 16, 53 54.
116. „ 6, 7: M. 25, 282, in Ez 29, 8 ff.
117. „ 6, 7: M. 24, 762, in Ir 12, 13.
118. „ 6, 11: M. 25, 1045, in Am 5, 10.
119. „ 8, 2: M. 25, 440, in Ez 44, 22 ff.
120. „ 9, 15: M. 22, 899, ep. 108 ad Eustoch. c. 22.
121. „ 9, 15: M. 25, 1488 f, in Zach 9, 15 16.
122. „ 11, 25: M. 25, 1546, in Mal 1, 1.
123. Eccli 1, 16: M. 24, 583, in Is 59, 19 20.
124. „ 2, 1: M. 22, 963, ep. 118 ad Iulian. c. 4.
125. „ 3, 33: M. 22, 727, ep. 79 ad Salvinam c. 5.
126. „ 3, 33: M. 22, 892, ep. 108 ad Eustoch. c. 16.
127. „ 4, 25: M. 25, 1228, in Mich 7, 14 ff.
128. „ 4, 25: M. 22, 642, ep. 66 ad Pammach. c. 6.
129. „ 6, 7: M. 25, 1219, in Mich 7, 5—7.

130. Eccli 7, 6: M. 25, 329, in Ez 34.
131. „ 7, 40: M. 22, 1177, ep. 140 ad Cypr. c. 16.
132. „ 10, 9: M. 25, 174, in Ez 18, 5 ff.
133. „ 10, 9: M. 24, 461, in Is 48, 12 ff.
134. „ 10, 9: M. 22, 1148, ep. 133 ad Ctesiph. c. 2.
135. „ 10, 9: Anecd. Mareds. III 2, 16, tract. de Ps 5.
136. „ 11, 27: M. 22, 694, ep. 77 ad Ocean. c. 6.
137. „ 13, 1: M. 24, 95, in Is 6, 5.
138. „ 15, 9: M. 24, 96, in Is 6, 5.
139. „ 15, 9: M. 24, 395, in Is 38, 16 ff.
140. „ 15, 9: M. 25, 160, in Ez 16, 59 ff.
141. „ 15, 9: Anecd. Mareds. III 2, 254, tract. de Ps 133.
142. „ 15, 9: Anecd. Mareds. III 2, 335, tract. in Mc 1, 13—31.
143. „ 15, 9: M. 25, 1054, in Am 5, 23.
144. „ 15, 18: Anecd. Mareds. III 2, 376, hom. in Mt 18, 7—9.
145. „ 20, 31: M. 25, 1183, in Mich 3, 9 f.
146. „ 20, 32: M. 25, 1359, in Soph 2, 3 4.
147. „ 22, 6: M. 22, 830, ep. 102 ad August. c. 1.
148. „ 22, 6: M. 25, 16, in Ez praef. in lib. 1.
149. „ 25, 12: Anecd. Mareds. III 2, 208, tract. de Ps 111.
150. „ 27, 6: M. 23, 287, adv. Iov. 2, c. 3.
151. „ 27, 12: Anecd. Mareds. III 2, 37, tract. de Ps 67.
152. „ 27, 29: M. 25, 313, in Ez 32, 17 f.
153. „ 32, 1: M. 25, 329, in Ez 34.
154. „ 43, 22: Anecd. Mareds. III 1, 48, comm. in Ps 47.
155. „ 43, 22 (?): M. 25, 20, in Ez 1, 4.
156. Bar 3, 38: Anecd. Mareds. III 2, 181, tract. de Ps 107.
157. Tob 4, 16: M. 26, 155, in Mt 21, 28 ff.

158. Idt 16, 3: M. 25, 1171, in Mich 2, 6—8.
159. Dn 13, 56: Anecd. Mareds. III 2, 398, tract. de oboedientia.
160. „ 13, 56: M. 25, 1263, in Nah 3, 8 ff.

Alle diese Zitate hat Hieronymus in den Zusammenhang eingeflochten, ohne irgendwie eine Andeutung über ihre Herkunft zu machen. Sie haben auch sonst etwas Charakteristisches, es eignet ihnen eine sprichwörtliche oder sentenzenhafte Form. Mit Ausnahme von fünf Zitaten sind sie alle den Büchern Sapientia und Ecclesiasticus entnommen. Von Natur aus prägen sie sich dem Gedächtnisse viel leichter ein als sonstige Schriftstellen. Dies zeigt das häufige Vorkommen mehrerer dieser Zitate. Auch haben viele von ihnen als allgemeine Lebensregeln ihren Wert und ihre Wahrheit, ganz abgesehen von ihrer Aufnahme in den Kanon. Ihrem Inhalt nach könnten sie ebensogut wie in den angeführten deuterokanonischen Büchern im Prediger oder in den Sprüchen stehen. Hieronymus konnte sie zitieren, ohne dadurch seiner Stellung zu den deuterokanonischen Büchern untreu zu werden. Auch in unserem Sprachgebrauch finden sich manche dieser Sentenzen wieder, ohne daß die Mehrzahl der sie Anwendenden weiß, daß es sich um ein Schriftzitat handelt. Wenn wir die Eilfertigkeit und Flüchtigkeit in Betracht ziehen, mit welcher Hieronymus zu arbeiten pflegte, so dürfen wir ruhig als Tatsache aufstellen, daß er selten eines der Zitate verifiziert hat. Als Beweis dürfte die verschiedene Gestalt anzuführen sein, in welcher wir wiederholt einzelnen Zitaten begegnen. Eine Reihe von Versehen, welche Hieronymus bei der Quellenangabe unterlaufen ist und die in der fünften Klasse der deuterokanonischen Stellen zum Teil gebucht werden, bestätigen unsere Vermutung. In der Tat hieße es selbst von der Schriftbelesenheit eines hl. Hieronymus zu viel verlangen, wenn er hätte im stande sein sollen, für jede Schriftstelle den Fundort angeben zu können. Offenbar finden sich unter dieser Kategorie viele Zitate, deren deuterokanonischer Charakter Hieronymus im Augenblicke der Verwendung unbekannt war.

Lassen wir nun zum Beweise jene Stellen folgen, aus denen sich ergibt, daß Hieronymus die Quelle gelegentlich der Anführung nicht wußte.

V. 161. Sap 1, 1: M. 23, 527, adv. Pelag. 1, c. 33[1].
162. „ 1, 7: Anecd. Mareds. III 3, 112, in Is 6, 1—7[2].
163. „ 1, 11: M. 23, 546, adv. Pelag. 2, c. 11[3].
164. „ 3, 16: M. 25, 899, in Os 9, 14[4].
165. „ 4, 3: M. 25, 899, in Os 9, 14.
166. „ 4, 8: M. 24, 683, in Is 1, 7[5].
167. „ 4, 8: M. 22, 579, ep. 58 ad Paulin. c. 1[6].
168. „ 5, 10: Anecd. Mareds. III 1, 62, comm. in Ps 76[7].
169. „ 5, 10: Anecd. Mareds. III 1, 76, comm. in Ps 103[8].
170. „ 6, 7: M. 24, 327, in Is 28, 23 ff[9].
171. „ 6, 7: M. 24, 646, in Is 65, 20[10].
172. „ 8, 2: M. 24, 858, in Ir 29, 1 ff[11].
173. „ 8, 2: Anecd. Mareds. III 2, 236, tract. de Ps 127[12].
174. „ 16, 21: Anecd. Mareds. III 2, 302, tract. Ps 147[13].

---

[1] Diese Stelle wird mit „et in eodem loco“ angeknüpft an ein Zitat aus Koheleth.

[2] Iuxta illud quod alibi scriptum est. [3] Scriptum in alio loco.

[4] Dieses sowie das folgende Zitat sind nach der LXX zitiert. Hieronymus weiß nicht, wo sie entnommen sind. Denn obwohl unmittelbar vorher Sap 3, 13 zitiert ist, werden sie mit „et in alio loco legimus“ eingeführt.

[5] Alio enim propheta loquente. [6] Salomone testante.

[7] Salomone simile quid loquente. [8] Iuxta Salomonem.

[9] In alio loco scriptum est. [10] Iuxta sententiam Salomonis.

[11] De qua scribit Salomon . . . et in alio loco. [12] Dicit Salomon.

[13] Hieronymus weist darauf hin, daß das Manna sich verwandelte je nach dem Willen eines jeden, indem er anknüpft an den genannten Vers, jedoch, wie es scheint, unwissentlich, denn er führt seine Aussage zurück auf die jüdische Tradition (sicut tradunt Iudaei). Hieronymus könnte freilich hier sowohl an Sap als auch an die fernere jüdische Tradition denken.

175. Eccli 1, 2 3: M. 25, 295, in Ez 30, 20 f[1].
176. „ 1, 33: M. 25, 911, in Os 10, 12[2].
177. „ 2, 1: M. 23, 287, adv. Iov. 2, c. 3[3].
178. „ 3, 22: M. 23, 527, adv. Pelag. 1, c. 33[4].
179. „ 3, 22: M. 25, 172, in Ez 18, 5 ff[5].
180. „ 4, 25: M. 25, 156, in Ez 16, 52[6].
181. „ 6, 6: M. 24, 61, in Is 3, 3[7].
182. „ 13, 1: M. 22, 670, ep. 71 ad Lucin. c. 3[8].
183. „ 18, 18: M. 26, 347, in ep. ad Gal 3, 1[9].
184. „ 20, 32: M. 25, 319, in Ez 33, 1 ff[10].
185. „ 27, 28: M. 22, 1083, ep. 115 ad Rusticum c. 19[11].
186. Bar 3, 12: Anecd. Mareds. III 2, 411, tract. de Ps 41[12].

Bei einer Anzahl dieser Stellen verrät die allzu allgemeine Ortsbezeichnung die augenblickliche Unkenntnis des Verfassers. Noch deutlicher tritt sie uns bei positiven Versehen entgegen. Einige Zitate aus Ecclesiasticus legt Hieronymus Salomon in den Mund, obwohl er selbst öfters betont, daß dieses Buch nicht Salomon, sondern Jesus Sirach zum Verfasser hat. Auch zitiert er anderwärts unter letzterem Namen Aussprüche des in Frage stehenden Buches. Verhältnismäßig viele Zitate aus dem Buch der Weisheit sind unter Salomons Namen angeführt, obwohl Hieronymus selbst oft genug darauf hinweist, daß dieses Buch nicht von Salomon stammt. Er hat eben vieles, was Sprüchen glich, diesem Manne zugeschrieben. Wenn auch

---

[1] Et in alio loco.
[2] Iuxta illud quod in quodam libro legimus.
[3] Obwohl unmittelbar vorher eine Stelle aus Eccli angegeben ist, wird diese Stelle eingeführt durch „et in alio loco scribitur".
[4] Respondet stultae interrogationi tuae liber Sapientiae.
[5] Alibi dicitur. [6] Tale quid et illud evangelii sonat.
[7] In nostris libris legimus. [8] Loquitur sapientissimus vir.
[9] Legimus in Proverbiis.
[10] De magistris negligentibus Samomon loquitur. [11] Et alibi.
[12] De patre scribitur in Hieremia. . . . De filio vero in quodam loco legimus.

Gaucher[1], gestützt auf diese irrigen Zitate, zu dem Schlusse kommt, Hieronymus schreibe Salomon Eccli und Sap zu, um zu zeigen, daß er diese Bücher hochschätze und auf eine Stufe mit den protokanonischen stelle, einen Beweis hierfür hat er nicht erbracht. Eine Stelle aus Eccli wird als dem Buche der Weisheit entlehnt zitiert. Allerdings wird auch bei andern zeitgenössischen Schriftstellern dieses Buch als „alia sapientia" zitiert, so z. B. von Rufin und Epiphanius[2]. Es ist also in diesem Falle nicht unbedingt ein Irrtum anzunehmen. Es wäre denkbar, daß Hieronymus „Salomon" synekdochisch gebraucht.

Charakteristisch sind noch einige andere Beispiele. Von zwei aufeinanderfolgenden Stellen aus Jesus Sirach wird die zweite angeführt mit „et in alio loco", während sonst Anführungen aus demselben Buche mit „et in eodem loco" verbunden werden[3]. Ein Zitat aus Eccli weist Hieronymus sogar dem Evangelium zu (No 180).

An einer Stelle war Hieronymus besonders unglücklich; denn dort findet sich ein ganzer Rattenkönig von Irrtümern[4]. Zuerst führt er Sapientia statt Ecclesiasticus an. Mit der Einleitung „alibi" folgt ein weiteres Zitat aus dem Prediger. Mit „in eodem loco" folgt eine Stelle aus Sapientia. Dann folgt nach einigen weiteren Zitaten eine Stelle aus einem Buche, an dessen authentischem Charakter kein Zweifel besteht, nämlich aus dem Prediger, obwohl er bereits verwertet war.

Daß Hieronymus aus dem Gedächtnis zitiert, beweisen noch manche andere Irrtümer. Eccle 10, 4 wird unter Eccli angeführt[5]. Ein und dasselbe Zitat schreibt er einmal dem hl. Ignatius, bei einer andern Gelegenheit dem Barnabasbrief zu[6].

---

[1] Saint Jérôme 545 548 550 723.

[2] Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung 68 A. 1 und 69 A. 1.

[3] M. 23, 527, adv. Pelag. c. 33. [4] Ebd.

[5] M. 26, 512, in ep. ad Eph 4, 28. Es könnte allerdings auch ein Versehen eines Abschreibers zu Grunde liegen.

[6] Vgl. M. 23, 571, adv. Pelag. 3 c. 2 mit Anecd. Mareds. III 3, 16 tract. de Ps 15.

Prv 3, 18 bringt er als Worte Salomons vor, mit der Einschränkung, „wenn jemand dieses Buch annehmen will“. Da die Stelle von der Weisheit handelt, dachte er offenbar, der Passus sei dem nach ihr benannten Buche entnommen. Denn über jeden Zweifel erhaben ist, daß Hieronymus bezüglich der kanonischen Sprüche nie Bedenken gehegt hat[1]. Das Gesetz von der roten Kuh verlegt er in das Buch Deuteronomium statt Numeri[2]. In einer Homilie über die Verklärung Christi macht Hieronymus darauf aufmerksam, daß Jesus nach Matthäus am achten Tage die Jünger auf den Berg führte, nach Markus dagegen nach sechs Tagen. In Wirklichkeit spricht Mt 17, 1 von sechs, und Lk 9, 28 von acht Tagen[3]. Worte der Apokalypse oder des ersten Johannesbriefes werden als Zitate des vierten Evangeliums ausgegeben[4]. Dn 3, 58 läßt er 3, 57 voraufgehen[5]. Judas Sohn Selom (Sela) verwechselt er mit Onan[6]. Auch fehlt es nicht an Äußerungen, in welchen Hieronymus zugibt, nach dem Gedächtnis zu zitieren[7].

Sicherlich gibt es noch eine Anzahl von Stellen, besonders in Klasse IV, deren Ursprung Hieronymus unbekannt war; jedoch läßt sich dies mangels einer näheren Angabe nicht immer mit unzweifelhafter Sicherheit nachweisen.

---

[1] Anecd. Mareds. III 2, 4 A. zu Zeile 19.

[2] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 149; ähnlich Anecd. Mareds. III 3, 51, tract. de Ps 88.

[3] Anecd. Mareds. III 2, 348, tract. in Mc 9, 1—7.

[4] Revue bénédictine XIX (1902) 143; M. 26, 436 f, in ep. ad Gal 6, 15. Eine ganze Reihe von weiteren Irrtümern zählt Morin noch auf in Anecd. Mareds. III 3, VIII; siehe auch ebd. III 2, 49.

[5] Quod et quattuor pueros in camino aestuantis incendii cecinisse legimus: „Benedicite angeli Domini Dominum, laudate et exaltate eum in saecula“ . . . sed et omnes creaturae iuxta Ananiam et Azariam et Misahel digne laudare Dominum comprobantur. Sequitur enim: „Benedicite omnia opera Domini Dominum, laudate et exaltate eum in saecula“ (Anecd. Mareds. III 3, 114, tract. in Is 6, 1—7).

[6] Anecd. Mareds. III 2, 408, tract. de Ex.

[7] M. 25, 506, in Dn 3, 4 5; M. 25, 524, in Dn 6, 10; Anecd. Mareds III 2, 329, tract. in Mc 1, 13—31.

Es fehlt auch nicht an deuterokanonischen Zitaten, deren Quelle Hieronymus sicher bekannt ist.

VI. 187. Sap 1, 4 5: M. 23, 411, adv. Ruf. 1 c. 17[1].
188. „ 1, 5: M. 24, 616, in Is 63, 8 ff[2].
189. „ 3, 13 f: M. 24, 541, in Is 56, 4 5[3].
190. „ 7, 22: M. 25, 133, in Ez 16, 10[4].
191. Eccli 1, 2 3: M. 25, 1323, in Hab 3, 11 ff[5].
192. „ 1, 33: M. 24, 36, in Is 1, 16[6].
193. „ 25, 12: M. 22, 568, ep. 57 ad Pammach. c. 1[7].
194. „ 27, 28: M. 25, 1385, in Soph 3, 19 20[8].
195. Est 14, 11: M. 22, 504, ep. 48 ad Pammach. c. 14[9].
196. „ 14, 11: M. 25, 246, in Ez 26, 19 f[10].
197. „ 14, 11: M. 25, 949, In Ioel 1, 1[11].
198. „ 14, 11: M. 25, 1111, in Abd v. 15 16[12].
199. „ 14, 11: M. 25, 1065, in Am 6, 12 ff[13].
200. „ 14, 11: M. 24, 632, in Is 65, 3[14].
201. „ 14, 16: M. 24, 624, in Is 64, 6[15].
202. „ 14, 16: M. 22, 1109, ep. 130 ad Demetr. c. 4[16].

---

[1] Loquitur et Sapientia, quam sub nomine Salomonis legimus.
[2] De quo et in Sapientia repperimus, quae nomine Salomonis scribitur.
[3] Quibus loquitur et Sapientia, quae titulo Salomonis inscribitur.
[4] Et in libro Sapientiae, qui a quibusdam Salomonis inscribitur.
[5] Iuxta Iesum filium Sirach qui ait.
[6] Iesus quoque filius Sirach tale quid loquitur.
[7] Legerat enim illud Iesu.
[8] Et de Iesu filio Sirach testimonium proferamus.
[9] Inquit Esther.
[10] Unde et Esther contra idola loquens. Nach Sanders (Études sur saint Jérôme 220) fälschlich ohne Einleitung.
[11] De quibus et in Esther legimus.
[12] Unde et in Esther legimus.
[13] Dicente Esther ad Dominum. Nach Sanders (a. a. O. 220) fälschlich ohne Einleitung.
[14] Unde et Esther loquitur ad Dominum.
[15] Esther comparat. [16] Et cum Esther loquebatur ad Dominum.

203. 2 Makk 5, 17?: M. 23, 568, adv. Pelag. c. 30[1].
204. Dn 3, 57 58: Anecd. Mareds. III 3, 114, tract. in Is 6, 1—7[2].
205. „ 13: M. 22, 624, ep. 65 ad Princip. c. 2[3].
206. „ 13, 52: M. 25, 878, in Os 7, 8—10[4].
207. „ 13, 56: M. 25, 125, in Ez 16, 3[5].
208. „ 13, 56: M. 25, 926, in Os 12, 7 8[6].
209. „ 13, 56: M. 25, 1349, in Soph 1, 11[7].
210. „ 13, 56: M. 25, 1366, in Soph 2, 8 ff[8].
211. „ 13, 56: M. 24, 278, in Is 23, 12[9].

Entweder gibt Hieronymus den Fundort an, oder irgend eine Beifügung überzeugt uns, daß er weiß, woher die Stelle genommen ist. Die Zitate aus Esther gestatten uns nicht, den Schluß zu ziehen, Hieronymus sei sich bewußt gewesen, daß sie aus dem deuterokanonischen Stücke genommen sind. Wohl berechtigt uns ein Teil der Danielzitate zu diesem Schluß. Nirgendwo aber findet sich in dieser Klasse ein Zitat, das uns wegen seiner Form oder wegen seiner Verwendung zur Annahme zwingt, Hieronymus halte die in Betracht kommenden Bücher für kanonisch.

An letzter Stelle endlich sollen die Zitate stehen, welche aus der äußeren Form erkennen lassen, daß Hieronymus kanonische Stellen anführen will. Sie werden eingeleitet durch „scriptum est, divina scriptura loquitur, audiamus Scripturam, dicente Scriptura, illud scriptum“ oder „divina sententia“.

VII. 212. Sap 1, 1: M. 24, 545, in Is 56, 10—12.
213. „ 1, 4: M. 24, 798, in Ir 18, 18.

---

[1] Antiochus Epiphanes wird erwähnt.
[2] Ananias, Azarias und Misael werden genannt.
[3] Susanna wird zum Vergleich herangezogen.
[4] Daniel dicebat ad presbyterum.
[5] Daniel qui ausus est dicere.
[6] Iuxta illud quod loquitur Daniel.
[7] Iuxta illud quod legimus in Daniele.
[8] Et ad presbyteros cupientes sub figura Susannae ecclesiae corrumpere castitatem dicat Daniel.
[9] Unde et ad semen adulterum dicitur.

214. Sap 4, 8: M. 24, 59, in Is 3, 2.
215. „ 4, 8: M. 25, 1531, in Zach 14, 9 ff.
216. „ 6, 7: M. 25, 1554, in Mal 2, 1 2.
217. „ 6, 7: M. 24, 39, in Is 1, 24.
218. „ 9, 6: M. 24, 334, in Is 29, 15 16.
219. Eccli 1, 2: M. 25, 421, in Ez 43, 13 ff.
220. „ 3, 33: Anecd. Mareds. III 2, 257, tract. de Ps 133.
221. „ 3, 33: M. 22, 642, ep. 66 ad Pammach. c. 5.
222. „ 8, 6: M. 25, 1385, in Soph 3, 19 20.
223. „ 8, 13: M. 24, 382, in Is 36, 19 ff.
224. „ 10, 9: M. 24, 477, comm. in Is praef. in lib. 14.
225. „ 11, 30: M. 23, 541, adv. Pelag. 2 c. 5.
226. „ 11, 30: M. 24, 67, in Is 3, 13.
227. „ 22, 6: M. 22, 961, ep. 118 ad Iulian. c. 1.
228. „ 22, 11: M. 24, 807, in Ir 20, 14 ff.
229. „ 22, 11: M. 24, 857, in Ir 28, 15 ff.
230. „ 25, 14: M. 24, 480, in Is 50, 10 11.
231. „ 32, 1: M. 25, 174, in Ez 18, 5 ff.
232. „ 32, 1: M. 25, 448, in Ez 45, 9.

Es handelt sich in der letzten Kategorie um 21 Zitate, die ausschließlich den Büchern Sapientia und Ecclesiasticus angehören. Ihr Inhalt ist sprichwörtlichen Charakters; deshalb auch ihre Anführung nach Art kanonischer Schriften. Auffallend ist die Tatsache, daß an keiner einzigen Stelle angegeben ist, woher das Zitat rührt, so daß wiederum die Vermutung sehr nahe liegt, Hieronymus kannte im Augenblick die Quelle nicht.

Im allgemeinen wäre zu sämtlichen deuterokanonischen Zitaten noch folgendes zu bemerken. Kein einziges kann die prinzipielle Stellung des hl. Hieronymus zu den deuterokanonischen Büchern erschüttern. Wo diese zum Ausdruck kommt, haben wir ein abgemessenes Urteil, während die Zitate nur gelegentliche Bemerkungen sind. Wenn man ihren Gebrauch so sehr betont, um Hieronymus der Inkonsequenz zu bezichtigen

so beruht dieses Verfahren auf der Voraussetzung, daß er sich auch des in seinem Sinne apokryphen Charakters der betreffenden Schriftstellen bewußt war. Dieser Nachweis läßt sich nur bei wenigen führen, nämlich bei denen der sechsten Klasse, während denen der zweiten Abteilung ausdrücklich der kanonische Charakter abgesprochen wird. Da übrigens die Stellung des hl. Hieronymus seinen Zeitgenossen bekannt sein mußte, war es nicht nötig, bei jenen Zitaten mit Quellenangabe immer seine prinzipiell abweichende Stellung zu betonen. Auch der Umstand, auf den Gaucher[1] besonderes Gewicht legt, daß Hieronymus deuterokanonische Zitate in enger Verbindung mit protokanonischen anführt, erklärt sich sehr oft aus der Tatsache, daß er nicht immer wußte, ja wissen konnte, welchem Buche die einzelnen Zitate entnommen waren. Setzt man aber diese Kenntnis voraus, dann beweist die enge Verbindung von Stellen der beiden Klassen immer noch nichts; denn Hieronymus hat auch im engsten Zusammenhang mit sicheren Schrifttexten deuterokanonische mit einer der bekannten Einschränkungen, ja selbst apokryphe benutzt.

Vielleicht müßte unser Urteil anders lauten, wenn sich eine Reihe von Zitaten fände der Art wie: in Sapientia scriptum est. Aber wir begegnen solchen nur in zwei Fällen: in Tobiae libro scribitur (No 20) und in Sapientia . . . scriptum repperi (No 35). Jenes fällt in die Zeit, in welcher auch Hieronymus die deuterokanonischen Bücher anerkennt, dieses ist von ihm selbst als nicht kanonisch gekennzeichnet.

Nachdem Hieronymus in früheren Jahren mit den deuterokanonischen Büchern sich nicht minder abgegeben hatte wie mit den protokanonischen, konnte man nicht erwarten, daß er zugleich mit dem Umschwung in seiner Theorie auch von der Kenntnis dieser Bücher abstrahierte, dies wäre unmöglich gewesen. Wir dürfen bei dem späteren Hieronymus den früheren Entwicklungsgang, dessen Niederschläge nicht selten in die Erscheinung treten, nicht vergessen. Manche der in Frage

[1] Saint Jérôme 543 545 723.

stehenden Schriftstellen waren ihm durch die traditionelle theologische Verwertung geläufig. Sie waren ihm in den Väterschriften begegnet, deren Studium er oblag, ohne daß er sich im einzelnen Falle über ihre Herkunft Rechenschaft ablegte. Hoberg[1] macht z. B. bei einer Stelle aus dem Buche Baruch, die sich ebenfalls bei Hieronymus findet (No 156), ausdrücklich darauf aufmerksam, daß sie fast von allen Vätern, welche gegen die Arianer schrieben, zitiert wird.

Gesetzt den Fall, Hieronymus hätte jedesmal die Quelle seiner „deuterokanonischen" Zitate erkannt, dann schlösse ihr Gebrauch noch immer keine kanonische Anerkennung in sich. Er verwendet ja auch Zitate aus dem dritten Buche Esdras, dem Barnabasbriefe, dem Pastor und aus dem Buche der Patriarchen, allerdings mit einem Zusatz, der ihren apokryphen Charakter klar zu erkennen gibt[2]. Ferner bemerkt Hieronymus, daß Paulus öfters apokryphe Zitate bringt, und den Judasbrief verteidigt er als echt gegen jene, die für seine Einreihung in die Apokryphen Kapital schlagen wollen aus dem Umstande, daß er eine Stelle aus dem Buche Henoch entlehnt. Wir können nun ruhig annehmen, daß Hieronymus in eigener Sache nicht für unangebracht hielt, was er bei den Aposteln vorfindet und verteidigt.

Eine seinem Verhalten gegenüber dem alexandrinischen Kanon parallele Erscheinung sehen wir in seiner Behandlung der gleichnamigen Übersetzung. Auch in den Jahren, in welchen deren Autorität sehr tief bei ihm stand, bediente er sich noch Anführungen nach der LXX, nicht etwa bloß aus Versehen, nein er macht ausdrücklich auf den Kontrast gegenüber dem Urtext aufmerksam[3].

Wir dürfen nicht vergessen, daß Hieronymus sich in seinen Abhandlungen an ein Publikum wendet, welches die deutero-

[1] Die älteste lateinische Übersetzung 16.

[2] Z. B. Anecd. Mareds. III 3, 16, tract. de Ps 15.

[3] Legimus in Isaia, dumtaxat iuxta septuaginta interpretes (M. 25, 1032, in Am 4, 10); et in proverbiis de ape dicitur, quamquam hoc Hebraea non habeant exemplaria (M. 25, 36, in Ez 3, 3).

kanonischen Bücher den biblischen gleichstellt. Ein Argument aus jenen hatte für dasselbe Beweiskraft. Hieronymus war aber viel zu sehr Realpolitiker, als daß er auf Beweise verzichtet hätte, welche nach der Ansicht seiner Gegner aus vollgültigen Quellen stammten. Deshalb ist es auch nichtssagend, daß Hieronymus deuterokanonische Schriften gegen die Pelagianer verwendet. Er konnte dies tun, ohne eine Zurückweisung befürchten zu müssen, da diese Irrlehrer ja nicht gegen die betreffenden Bücher waren[1]. Endlich dürfen wir uns nicht der Vorstellung hingeben, als ob die Juden gegen die deuterokanonischen Bücher sich völlig ablehnend verhielten. Sie schlossen sie zwar vom Kanon aus, räumten ihnen jedoch eine Vorzugsstellung ein und gebrauchten sie[2]. Es ist natürlich, wenn wir nicht bloß bei einem Vergleich des Kanons der Juden mit dem des hl. Hieronymus, sondern auch in ihrer beiderseitigen Stellung zu den deuterokanonischen Schriften einem Parallelismus begegnen.

Unter Berücksichtigung all der angeführten Umstände erlauben wir uns das Urteil, daß Hieronymus im Prinzip nach 390 die deuterokanonischen Stücke vom Kanon ausschloß und an diesem Prinzip weiterhin ununterbrochen festhielt, da sich keine entgegenstehende Äußerung nachweisen läßt. Die deuterokanonischen Zitate können nicht als solche in Betracht kommen. Hieronymus nahm also nur die Bücher des hebräischen Kanons, welche mit unsern protokanonischen identisch sind, als biblisch und inspiriert an. Die Ansicht, daß Hieronymus durch die Beschlüsse der Synoden zu Hippo und Karthago, welche Sanders eigentümlicherweise in die Jahre 398 und 399 verlegt[3], beeinflußt worden wäre, ist nicht haltbar, weil die ungünstigen Bemerkungen sowohl vor als nach diesen Konzilien sich vorfinden. Vertreten wurde diese Anschauung von

[1] Gegen Gaucher a. a. O. 546.

[2] Loisy, Histoire du canon de l'Ancien Testament 59 f; siehe auch oben 190 f; Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes, Münster 1893, 43 ff.

[3] Sanders, Études sur saint Jérôme 225.

Herbst, Franzelin und Cornely[1], neuerdings auch von Gaucher[2]. Wenn letzterer mit aller Energie dafür eintritt, daß Hieronymus die deuterokanonischen Schriften für inspiriert gehalten habe, so wird die Zuverlässigkeit seines Urteils in ein eigentümliches Licht gerückt, wenn er wenigstens einen „conflit perpétuel entre la tradition apostolique et la tradition rabbinique dont la première est toujours sortie victorieuse" zugeben muß[3]. Neuerdings traten auch De San[4], Rauschen und Fell dafür ein, daß Hieronymus die deuterokanonischen Bücher vom Kanon ausschloß.

8. Es bliebe jetzt noch eine Schwierigkeit zu erörtern, die sich nicht aus den Schriften des hl. Hieronymus ergibt. Eine der wichtigsten Urkunden aus den ersten christlichen Jahrhunderten ist das sog. „decretum Gelasianum", welches einen Bibelkanon der römischen Kirche enthält, in welchem die deuterokanonischen Schriften nicht fehlen. Thiel[5] machte die Tatsache, daß eine Reihe von Kodizes diesen Kanon dem Papste Damasus und nicht Gelasius zuschrieb, zum Gegenstande einer Untersuchung und kam im Gegensatze zu Coustant[6], der für Gelasius eine Lanze brach, zu dem Resultate, daß dieser Kanon unter dem Papste Damasus zu stande gekommen sei. Da Thiel seinen Beweis auf die besseren Kodizes stützen konnte, so gelangte sein Resultat zu allgemeiner Annahme. Nach dieser kam der erwähnte Kanon zu stande auf einer zu Rom im Jahre 382 abgehaltenen Synode[7]. Man

---

[1] J. G. Herbst, Hist. kritische Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testamentes I, Karlsruhe und Freiburg 1840, 37; Franzelin, Tractatus de divina traditione et scriptura[3], Rom 1882, 415; Cornely, Introductio I 108.

[2] Saint Jérôme 542 547. [3] Ebd. 722.

[4] De San, Tractatus De Divina traditione et Scriptura, Brügge 1903 (vgl. Bibl. Zeitschr. III [1905] 74); siehe auch G. Rauschen, Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte[2], Freiburg 1906, 156; Fell, Lehrbuch der allg. Einleitung 72.

[5] De decretali Gelasii 15 ff. [6] Ebd. 2—14.

[7] Nach Loisy (Histoire du canon de l'Ancien Testament 125) hätte diese Synode um das Jahr 374 getagt. Genau in dieses Jahr verlegt sie

ist sich nun darüber einig, daß Hieronymus auf dieser Synode eine besonders einflußreiche Rolle spielte[1]. Ja der Umstand, daß man seine Mitarbeit nachweisen zu können glaubte, hat wesentlich mit den Ausschlag gegeben bei der Hinaufdatierung dieses Dokumentes. Als Begründung werden mehrere Umstände angeführt. Wie im „prologus galeatus" sind die Klagelieder als „Cinoth" zitiert[2]. Weiterhin werden aufgezählt im neutestamentlichen Teil ein Brief des Apostels Johannes und zwei Briefe eines davon verschiedenen Presbyters Johannes[3], ganz wie es auch im Schriftstellerkatalog der Fall ist. Zahn weist noch hin auf die später von Hieronymus verteidigte, den Abendländern bis dahin unbekannte Anordnung der Evangelisten, wie sie heute noch bei uns üblich ist. Endlich soll die Bezeichnung Apostel für Jakobus und Judas mit der eigentümlichen Ansicht über die Brüder Jesu, für welche Hieronymus um dieselbe Zeit in seiner Schrift gegen Helvidius eintrat, in Zusammenhang stehen[4]. Es läßt sich nicht leugnen, daß aus den angeführten Gründen auf starke Beeinflussung der Konzilsteilnehmer durch Hieronymus geschlossen werden kann, vorausgesetzt, daß die in Betracht kommenden Stellen im Original mit der heutigen Überlieferung sich decken. Anderseits läßt sich aber auch nicht verhehlen, daß eine Reihe von Tatsachen gegen die Teilnahme unseres Kirchenvaters an der Aufstellung eines Bibelkanons auf dem fraglichen

---

Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I 263; Foneck (Der Kampf um die Wahrheit 31) erklärt sich für 382; vgl. auch Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I[4] 404.

[1] Siehe Thiel, De decretali Gelasii 16; Zahn, Forschungen VI 116 A. 1; Ders., Geschichte II 259—267; Ders., Grundriß 69 ff; Turner, Documents 54; Morin, Quatorze nouveaux discours inédits de saint Jérôme sur les psaumes, in Revue bénédictine XIX (1902) 143; Grisar a. a. O. 264; Cornely, Introductio I 87; Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 4*; Hefele, Konziliengeschichte II 620.

[2] Thiel a. a. O. 21; Turner a. a. O. 558; M. 28, 554, praef. in lib. Sam et Malachim.

[3] Thiel a. a. O. 22; Turner a. a. O. 559; v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 89.

[4] Zahn, Grundriß 70 f.

Konzil spricht. Allgemein soll hingewiesen werden auf die auffallende Tatsache, daß ein solch bedeutsames Dokument in eine frühere Zeit verlegt wurde, als die traditionelle Annahme riet, zumal in analogen Fällen eher die entgegengesetzte Erfahrung gemacht wird. Ferner enthält das „decretum Gelasii" sämtliche deuterokanonischen Bücher. Baruch und der Brief Jeremiae sind allerdings nicht namentlich aufgeführt, können aber stillschweigend als in Jeremias eingeschlossen betrachtet werden; denn sie fehlen auch in dem Verzeichnis der apokryphen Schriften[1], das sich im Gelasianischen Dekret vorfindet, mag es nun in seiner Urgestalt von demselben Autor herrühren wie der voraufgehende Bibelkanon oder nicht.

Allerdings sind wir im Laufe unserer Untersuchung zu dem Resultat gekommen, daß Hieronymus bis um das Jahr 390 den deuterokanonischen Büchern den kanonischen Charakter zugestand. Es wäre also an sich ganz gut denkbar, daß im Jahre 382 unter hervorragender Mitwirkung des hl. Hieronymus ein Bibelkanon zu stande gekommen ist, der die deuterokanonischen Bücher enthält. Weiterhin steht aber fest, daß er sich später von diesem Kanon losgesagt und dem jüdischen zugewandt hat. Eine solche Annahme ist sehr schwer, wenn man bedenkt, daß es sich um eine römische Synode handelt, an der Hieronymus in hervorragendem Maße beteiligt war, daß aber anderseits die Entscheidungen der römischen Kirche für ihn maßgebend waren[2]. Sollte wirklich Hieronymus im Jahre 382 die Seele der Verhandlungen gewesen sein, dann hätten wir es hier auf seiten desselben mit einer Inkonsequenz zu tun, die selbst bei ihm ihresgleichen sucht. Das Bewußtsein, wesentlich bei den Beschlüssen dieser Synode tätig gewesen zu sein, ließe allerdings die Möglichkeit zu, daß Hieronymus in diesem Kanon mehr sein persönliches Werk als ein offizielles kirchliches Aktenstück sah.

[1] Thiel a. a. O. 24.

[2] Vgl. Bardenhewer, Hieronymus, in Wetzers und Weltes Kirchenlexikon[2] V 2034.

Nirgendwo findet sich bei Hieronymus in den späteren Schriften ein ausdrücklicher Hinweis darauf, daß er in Sachen des Kanons früher eine andere Ansicht vertreten habe. Dies würde aber bei der Menge seiner Schriften und angesichts der angenommenen führenden Rolle auf der Synode doppelt merkwürdig sein, da eine Erklärung oder wenigstens ein Hinweis geradezu durch sein späteres Verhalten herausgefordert würde. Auch ist nicht bekannt, daß ihm von irgend einer Seite Vorhaltungen gemacht worden wären, weil er zuerst für die deuterokanonischen Bücher in einer offiziellen Versammlung eingetreten sei, um sie später so geringzuschätzen.

Hieronymus kam im Jahre 382 aus dem Orient nach Rom und war ein verhältnismäßig noch unbedeutender Mann. Zwar hatte er einige Jahre vorher einen Briefwechsel mit dem Papste Damasus begonnen —, den ersten Brief richtete er nach Grützmacher[1] in der Zeit zwischen 374 bis gegen 379 an diesen. Jedoch war seine literarische Fruchtbarkeit bis dahin gering. Daß er nun auf dem Konzil in Sachen des Kanons eine dominierende Stellung eingenommen, daß er bis dahin dem Abendlande unbekannten Ansichten in einem amtlichen Aktenstück Geltung verschafft haben soll — es sei nur erinnert an die Briefe eines Presbyters Johannes —, ist auf den ersten Blick nicht einleuchtend, selbst wenn man berücksichtigt, daß der 18. Brief, gewöhnlich „de Seraphim et calculo" betitelt, im Jahre 381 an Damasus geschickt wurde.

Wie wäre es endlich zu erklären, daß Hieronymus in dem zwischen 413—415 verfaßten Briefe an Dardanus sagen kann[2], daß der lateinische Usus den Hebräerbrief nicht zu den kanonischen Schriften zählt, wenn wir annehmen, daß der im „decretum Gelasii" enthaltene Kanon, welcher diesen Brief unter den paulinischen zwar an letzter Stelle, aber ohne jede Einschränkung anführt, auf der römischen Synode im Jahre 382

[1] Hieronymus I 99, ep. 15 ad Damas.

[2] Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas (M. 22, 1103, ep. 129 ad Dard. c. 3).

unter der Ägide des hl. Hieronymus entstanden sei?[1] Selbst wenn wir berücksichtigen, daß besonders die Anerkennung des Hebräerbriefes nach 382 in Italien auf Schwierigkeiten stieß[2], dann wäre immer noch die apodiktische Versicherung im genannten Briefe höchst sonderbar, wenn ein offizieller Kanon der römischen Kirche vorgelegen hätte. Freilich könnte man einwenden, es steht sicher fest, daß Innozenz I. dem Bischof Exsuperius von Toulouse im Jahre 405 den Kanon der römischen Kirche übermittelt hat, in welchem die Rede ist von 14 paulinischen Briefen. Der Hebräerbrief wird also anerkannt[3]. Trotzdem findet sich in dem etwa zehn Jahre später verfaßten Briefe der zitierte Passus. Doch läßt sich hier entgegenhalten, daß Hieronymus von diesem Briefe zu Bethlehem nichts erfahren haben wird, zumal oben nachgewiesen wurde, daß er in seinen späteren Jahren nicht mehr vom jüdischen Kanon abgewichen ist.

Warum wendet sich übrigens Exsuperius nach Rom? Mußte der vor 23 Jahren entstandene Kanon der römischen Synode nicht inzwischen auch in Gallien bekannt geworden sein? Ist es nicht ein Rückschritt, wenn in einem dem Jahre 382 zugesprochenen Kanon nur die Rede ist von drei Salomonischen Schriften, während Weisheit und Ekklesiastikus gesondert aufgeführt werden[4], in dem Kanon des Jahres 405 dagegen wieder die Rede ist von fünf Büchern Salomons?[5]

Von einer Beteiligung des hl. Hieronymus könnte keine Rede sein, wenn die Synode, die den ersten römischen Kanon aufstellte, mit Loisy und Grisar in das Jahr 374 zu verlegen wäre. Denn damals weilte unser Kirchenvater fern von Rom, und von irgendwelcher Bedeutung war seine Persönlichkeit noch nicht. Er nahm gerade in Antiochien seinen ersten exe-

---

[1] Thiel, De decretali Gelasii 22; Turner, Documents 559. Nach einigen Handschriften fehlt der Hebräerbrief, jedoch wohl nur aus Mißverständnis; vgl. Kaulen, Einleitung I 42.

[2] Zahn, Grundriß 72. [3] Ebd. 72 f.

[4] Thiel a. a. O. 21; Turner a. a. O. 557.

[5] Siehe Kaulen a. a. O. I 30.

getischen Unterricht. Es kann deshalb nicht richtig sein, wenn Grisar den Bibelkanon 374 entstehen läßt und trotzdem bemerkt, daß in der Fassung des von Damasus mit seiner Synode aufgestellten Bibelkanons die Vorarbeiten des Kirchenlehrers Hieronymus zu erkennen seien[1].

Auffallend ist, daß Grützmacher, obwohl er eingehend über das im Jahre 382 zu Rom gehaltene Konzil referiert, mit keinem Worte eines dort aufgestellten Bibelkanons und der Mitarbeit des hl. Hieronymus an demselben gedenkt[2]. Auch Rauschen[3], der über die Tätigkeit dieser Synode berichtet, erwähnt die uns interessierende Frage überhaupt nicht.

Es fehlt auch nicht an Gelehrten, welche die Echtheit des „decretum Gelasianum" als nicht über jeden Zweifel erhaben betrachten[4]. Friedrich gehörte zu jenen, welche mit besonderem Eifer dafür eintraten, daß die drei ersten Teile dem Papste Damasus angehören[5]. Doch weitere Untersuchungen brachten ihn zu einem andern Resultate, sehen wir ihn ja im Jahre 1888 eintreten für die Unechtheit der Dekretale[6]. Die Tatsache, daß ein Kodex aufgefunden wurde, welcher die von Thiel behandelten an Alter überragt, aber nicht Damasus, sondern Gelasius die Dekretale zuschreibt, nimmt den auf den Handschriftenbefund gestützten Schlüssen Thiels sehr viel von ihrer Beweiskraft. Auch noch eine Reihe von inneren Gründen veranlassen Friedrich, sich zum Gegner der Dekretale aufzuwerfen. Hierzu kommen unsere von einem ganz andern Gesichtspunkte, nämlich von der Stellung des hl. Hieronymus zu den deuterokanonischen Büchern aus gemachten Bedenken. Wiederum in einem andern Zusammenhange, als Biograph

---

[1] Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 263 264.

[2] Grützmacher, Hieronymus I 197 ff.

[3] Grundriß der Patrologie[2] 134 f.

[4] Kaulen, Einleitung I 41; Bardenhewer, Patrologie 548; Rauschen a. a. O. 245.

[5] Friedrich, Über die Unechtheit 55; Hefele, Konziliengeschichte II 619.

[6] Friedrich a. a. O. 54 ff.

des hl. Faustus von Riez, kommt auch A. Koch[1] zu dem Resultate, daß die Dekretale unecht sein muß.

Auf jeden Fall können wir, um wenig zu sagen, bezüglich der Stellung des hl. Hieronymus zum Bibelkanon des Papstes Damasus vorläufig zu keinem endgültig befriedigenden Resultate kommen. Denn es steht zuerst nicht sicher fest, daß der betreffende Kanon diesem Papste eignet, und infolgedessen entbehrt auch das Urteil über die Mitwirkung des hl. Hieronymus der sichern Unterlage.

IV. Das Neue Testament.

1. Wesentlich einfacher ist die Aufstellung des Verzeichnisses der neutestamentlichen Schriften, die der hl. Hieronymus annimmt. In dem für seinen Kanon so wichtigen Briefe an Paulinus (395) werden auch die Bestandteile des Neuen Testamentes aufgezählt. Es sind die vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Es folgen die an sieben Kirchen gerichteten Briefe Pauli, während der achte an die Hebräer von den meisten ausgeschlossen wird, ferner die Briefe an Timotheus, Titus und Philemon, die Apostelgeschichte, die sieben Briefe, welche die Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas zu Verfassern haben, und endlich die Apokalypse des hl. Johannes[2]. Doch scheint Hieronymus nicht immer denselben Kanon für das Neue Testament anerkannt zu haben. Im „liber de nominibus hebraicis“ (386 bis 391) erwähnt er folgende neutestamentliche Schriften in nachstehender Reihenfolge: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Apostelgeschichte, Briefe des hl. Jakobus, des hl. Petrus I und II, des hl. Johannes I und II, des hl. Judas, des hl. Paulus an die Römer, die Korinther I und II, die Galater, die Epheser, die Philipper, die Kolosser, die Thessalonicher, die Hebräer, an Thimotheus I und II, an Titus, an Philemon, die Apokalypse und den Barnabasbrief[3]. Dieser Katalog ist

[1] Der hl. Faustus 58 ff. [2] M. 22, 548, ep. 53 ad Paulinum c. 9.
[3] M. 23, 839 ff, de nom. hebr.

insofern verschieden von dem oben erwähnten, als die Briefe in detaillierter Angabe verzeichnet sind. Auffallend ist an und für sich, daß nur zwei Johannesbriefe gezählt werden. Der zweite Brief ist aber, wie sich aus den angeführten Eigennamen ergibt, identisch mit dem in unserem Kanon an dritter Stelle stehenden. Unter dem ersten Briefe ist jener gemeint, den auch wir den ersten nennen, denn in ihm kommt 3, 12 der einzige angeführte Eigenname Kain vor. Weil ein dritter Brief fehlt, darf man aber nicht schließen, daß Hieronymus unsern zweiten Johannesbrief verwirft, vielmehr fehlt die „ratio", ihn in den „liber nominum" aufzunehmen, da sich in ihm kein Eigenname vorfindet. Hieronymus kennt bestimmt auch einen dritten Brief des Apostels Johannes. Im Briefe an Paulinus erwähnt er die sieben Briefe der Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Petrus hat deren zwei geschrieben[1], Jakobus einen[2] und Judas einen[3], so daß „per viam exclusionis" noch drei für Johannes übrig sind. Diese werden denn auch aufgezählt mit ihren Anfangsworten[4] und zwar in der bei uns gebräuchlichen Reihenfolge.

An sich auffallend wäre die Erwähnung nur eines Briefes an die Thessalonicher, welcher nach den Eigennamen unser erster ist. Die im zweiten Briefe stehenden Eigennamen Silvanus und Satanas finden sich allerdings auch im ersten. Jedoch werden Paulus im Schriftstellerkatalog zwei Briefe an die Thessalonicher zugeschrieben[5].

Endlich zählt Hieronymus im „liber nominum", ohne irgendwie einen Unterschied zu machen, den Barnabasbrief auf[6]. Ob er selbst zu dieser Zeit diesen Brief für kanonisch hält, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, da es sich um eine Anlehnung an Origenes handeln kann, der in seinem Onomasticon diesen Brief zu den katholischen zählt und äußerlich

---

[1] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 75.
[2] Ebd. 77. [3] Ebd. 81.
[4] Ebd. 89. [5] Ebd. 82.
[6] Zahn, Grundriß 22 43; vgl. auch Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 61.

den kanonischen gleichstellt[1]. Die übrigen Gelegenheiten, bei welchen Hieronymus dieses Briefes gedenkt, indem er seinen apokryphen Charakter betont[2], stammen aus späteren Jahren.

2. Gelegentlich nimmt unser Vater auch Veranlassung, neutestamentliche Schriften zu verteidigen gegen Angriffe, denen sie ausgesetzt waren. Er tritt für den kanonischen Charakter des Briefes an Philemon ein gegen jene, welche seines unbedeutenden und alltäglichen Inhaltes wegen den Brief vom Kanon fernhalten wollen[3]. Ebenso verteidigt er den Judasbrief gegen den Vorwurf, er sei unecht, weil er dem apokryphen Buche Henoch ein Zitat entlehnte[4].

3. Da die Stellung des hl. Hieronymus zum Kanon des Neuen Testamentes im großen und ganzen geklärt ist, so bleibt nur noch übrig, einiges zu sagen über seine Stellung zu den Evangelien, dem Hebräerbriefe und der Apokalypse.

a) Theodor von Mopsuestia machte bereits unserem Kirchenvater den Vorwurf, ein fünftes Evangelium erdichtet zu haben, welches er in der Bibliothek des Eusebius zu Cäsarea entdeckt haben wollte[5]. Aber schon im Jahre 384 betont Hieronymus in seinem Vorwort zur Evangelienübersetzung, daß es nur vier Evangelien gibt[6]. Dasselbe behauptet er in seinem Matthäuskommentar gegenüber den törichten Aufstellungen einiger namentlich aufgeführten Apokryphen[7]. Die Vierzahl ist ihm wegen der Evangelien eine geheiligte Zahl[8]. Daß Hieronymus auch in den spätesten Jahren seiner Ansicht treu geblieben ist, beweist uns der Umstand, daß er im Kommentar zu Ezechiel festhält an seiner im Vorwort zur Erklärung des Matthäusevangeliums gegebenen Deutung der Symbole der vier Evangelisten[9].

[1] Vgl. M. 23, 853 A. g. [2] Vgl. oben S. 163.

[3] M. 26, 599 ff, prol. in comm. in ep. ad Phm; siehe auch Grützmacher, Hieronymus II 19 ff.

[4] v. Sychowski a. a. O. 81. [5] Siehe oben S. 104.

[6] M. 29, 527 f, praef. in quat. evang.

[7] M. 26, 20, prol. in comm. in Mt.

[8] M. 26 112, in Mt 15, 33 f. [9] M. 25, 21, in Ez 1, 7.

Jedoch ist der von Theodor gemachte Vorwurf nicht ohne realen Hintergrund. Des öfteren spricht nämlich Hieronymus von einem Hebräerevangelium, und der Ausdruck Evangelium legt die Vermutung nahe, daß es sich um eine inspirierte oder kanonische Schrift handelt. Wie stellt sich nun Hieronymus zu diesem sog. Hebräerevangelium? Nachdem er in ihm eine Reihe von Jahren das Original des ersten Evangeliums erkennen zu müssen glaubte, gibt er diese Gleichung nach 401—402 auf[1].

b) Zur Diskussion stehen noch der Hebräerbrief und die Apokalypse. Hier zeigt sich deutlich, daß Hieronymus auch seine Selbständigkeit im Urteil zu wahren wußte. Ersteren rezipierte er, obwohl er in den Katalogen der römischen Kirche fehlte, letztere, obgleich die morgenländische Kirche sie nicht anerkannte[2]. Treten wir für unsere Behauptung den Beweis an. Aus der Tatsache, daß der Hebräerbrief sehr oft zitiert wird[3], können wir allein noch nicht den Schluß ziehen, daß Hieronymus ihn für kanonisch hält. Doch verrät die häufige, bewußte Berufung auf denselben eine große Wertschätzung dieser Schrift. Allerdings findet er sich nicht selten zitiert mit einer Einleitung, wie sie Hieronymus ähnlich bei den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes gebraucht[4]. In dieselbe Form wie bei diesen können wir auch jetzt unsern

---

[1] Vgl. L. Schade, Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal, in Bibl. Zeitschr. VI (1908) 346—363.

[2] v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 149; M. 22, 1103, ep. 129 ad Dard. c. 3; vgl. auch Loisy, Histoire du canon du Nouveau Testament, Paris 1891, 189—196.

[3] Gaucher (Saint Jérôme 201) gibt 109 Zitate an. Jedoch ergeben sich bei Addition der angeführten Stellen nur 102.

[4] Si quis tamen eam recipit (M. 26, 475, in ep. ad Eph 2, 15 ff); si quis vult recipere eam epistolam, quae sub nomine Pauli ad Hebraeos scripta est (M. 26, 563, in ep. ad Tit 1, 5); si quis tamen ad Hebraeos epistolam suscipit (M. 25, 272, in Ez 28, 11 ff); si tamen in suscipienda epistola Graecorum auctoritatem Latina lingua non respuit (M. 25, 1465, in Zach 8, 1 ff); epistola ad Hebraeos, quam Latina consuetudo non recipit (M. 24, 94, in Is 6, 2); licet eam Latina consuetudo inter canonicas Scripturas non recipiat (M. 24, 121, in Is 8, 18).

Beweis kleiden. Diese Einführungen haben nur dann einen Sinn, wenn entweder der Schreiber oder der Adressat die Zugehörigkeit zum Kanon leugnet. Daß dies in diesem Falle die römische Christenheit, also der Adressat tut, findet sich zum Teil in den Einleitungsformeln selbst ausgesprochen, zum Teil anderwärts[1]. Aber auch positive Aussprüche fehlen nicht, welche es über jeden Zweifel erheben, daß Hieronymus den Hebräerbrief zum Kanon rechnete, und zwar haben wir solche, was bei ihm sehr wichtig ist, aus den verschiedensten Abschnitten seines Lebens. In der Erklärung des Titusbriefes (386—387) betont er, daß es nicht darauf ankomme, wer den Hebräerbrief geschrieben habe, da er ja unter die kirchlichen Schriften aufgenommen sei. Einige Zeilen später wird er als Scriptura bezeichnet[2]. Im Prolog zu diesem Kommentar wirft er dem Marcion und Basilides vor, daß sie einige paulinische Briefe, darunter auch den Hebräerbrief, völlig aus dem Kanon tilgen[3]. Vielleicht denkt er an sich, wenn er (398) mitteilt, daß alle Griechen und auch einige Lateiner ihn in den Kanon aufnehmen[4]. Ähnlich wie sich Hieronymus in der zuerst angeführten Stelle ausgesprochen hat, urteilt er ungefähr dreißig Jahre später in einem zwischen 413 und 415 abgefaßten Briefe[5]. Er beruft sich auf die Kirchen des Orients

---

[1] Sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur (v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 149).

[2] M. 26, 578, in ep. ad Tit 2, 2.

[3] M. 26, 555, prol. in comm. in ep. ad Tit.

[4] M. 22, 678, ep. 73 ad Evang. c. 4.

[5] M. 22, 1103 f, ep. 129 ad Dard. c. 3. Diese Stelle benutzt Gaucher (Saint Jérôme 720), um zu zeigen, daß kanonisch und inspiriert bei Hieronymus nicht gleichbedeutend sind, weil er den Hebräerbrief und die Apokalypse für inspiriert ansieht trotz des ausschließenden Kanons einzelner Kirchen. Daraus soll dann nach dem Zusammenhange gefolgert werden, daß auch Hieronymus in den deuterokanonischen Schriften des Alten Testamentes trotz seines Interesses für den jüdischen Kanon inspirierte Schriften sah. Aber der Brief an Dardanus zeugt ganz unzweideutig gegen Gaucher. Denn Hieronymus spricht den in Frage stehenden Schriften nicht bloß inspirierten Charakter zu, sondern entgegen dem Kanon der beiden Kirchen bezeichnet er sie als „canonicae et eccle-

und die griechischen Kirchenschriftsteller, welche alle den Hebräerbrief zu den Briefen Pauli zählen, wenn ihn auch einige Barnabas oder Klemens zuschreiben. Doch von wem er stammt, bleibt sich schließlich gleich, da er von einem „vir ecclesiasticus“ herrührt und in den Kirchen verlesen wird. Wenn ihn auch der lateinische Usus nicht unter die kanonischen Schriften aufnimmt, so haben wir ein Gegenstück bei den Griechen, welche die Apokalypse ablehnen[1]. Hieronymus erklärt sich jedoch für beide Schriften, denn als Kriterium darf nicht die augenblickliche Gewohnheit maßgebend sein, sondern die Autorität der alten Schriftsteller. Diese entnehmen häufig beiden Büchern Belege, und zwar nicht so, wie man zuweilen apokryphe und heidnische Literatur zu verwerten pflegt, sondern sie berufen sich auf dieselben als kanonische und kirchliche Schriften.

Wir hätten also hier zu gleicher Zeit einen Beweis für die günstige Aufnahme der Apokalypse aus den späteren Jahren des hl. Hieronymus. Beide Schriften werden auch im Kanon aufgezählt im Briefe an Paulinus und im „liber nominum hebraeorum“[2]. Daß Hieronymus für die Apokalypse

---

siasticae“. Will man nun eine Parallele herstellen zu seinem Verhalten gegenüber dem jüdischen Katalog, dann müßte Gaucher den Nachweis führen, daß Hieronymus die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes für kanonisch und kirchlich ausgibt unter Abweisung des jüdischen Kanons. Dieser Nachweis ist aber nicht möglich, vielmehr lautet sein Urteil über diese Schriften „non sunt in canone“ (siehe S. 169). Der Brief an Dardanus zeigt aber auch, daß Hieronymus den von ihm persönlich vertretenen Kanon zur Geltung zu bringen wußte. Warum hätte ihm dies bei den deuterokanonischen Büchern nicht möglich sein sollen, wenn er persönlich ihre Inspiration annahm, zumal ihm nicht unbekannt sein konnte, daß die Autorität seiner, der römischen Kirche, fast ausnahmslos hinter ihm stand? Warum sollte die Alleinberechtigung der „veritas hebraica“, für die Hieronymus so schwärmt, gerade vor den deuterokanonischen Schriften Halt machen?

[1] Siehe hierzu auch Franzelin, Tractatus de divina traditione et Scriptura 507 ff, welcher des Hieronymus Behauptung zu entkräften versucht.

[2] Im Briefe an Paulinus findet sich allerdings die Bemerkung, daß der Hebräerbrief von manchen nicht mitgezählt wird.

eintritt, ist um so auffallender, da es der einzige Fall sein dürfte, daß er dem Kanon der römischen Kirche im Gegensatze zu dem griechischen beipflichtet, zumal auch Gregor von Nazianz diese Schrift vom Kanon strich[1]. Interessant ist auch die Beobachtung Bernoullis, daß Hieronymus einfach die Menge von Zeugnissen des Eusebius gegen die Authentie der Apokalypse übergeht[2].

Den reichen Gebrauch von Zitaten aus der Geheimen Offenbarung, den er bei den alten Vätern lobt, macht er selbst, zählt uns doch Gaucher[3] nicht weniger als 108 auf. Sein warmes Interesse für die Apokalypse zeigt sich auch darin, daß er einen Kommentar zu derselben verfaßte, eine Überarbeitung desjenigen, den Viktorinus von Pettau angefertigt hatte[4].

Hieronymus hebt ferner hervor, daß der Verfasser der Apokalypse inspiriert ist, denn nicht er schreibt, sondern Christus in ihm[5]. In einer seiner Homilien erwähnt er die Apokalypse als ein Buch, welches in den Kirchen gelesen und aufgenommen wird, weil es nicht zu den apokryphen, sondern zu den kirchlichen Schriften zählt[6]. In einer andern macht er darauf aufmerksam, daß dieses Buch in einigen Provinzen nicht für kanonisch gilt. Jedoch hat es im Abendland, in Afrika und Ägypten das Ansehen einer kirchlichen Schrift und wird in den Kanon aufgenommen. Auch Irenäus, Polykarp, Dionysius sowie andere römische Exegeten, unter ihnen Cyprian, bedienen sich desselben und halten es für kanonisch[7].

Hebräerbrief und Apokalypse stehen also im Kanon des hl. Hieronymus, so daß er, was das Neue Testament betrifft, mit dem unsrigen vollkommen identisch ist.

---

[1] Vgl. Weiß, Die großen Kappadozier 48 f.

[2] Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus 241.

[3] Saint Jérôme 208. Auch hier sind fälschlich 122 angegeben, während bei der Addition die Summe nur 108 ausmacht.

[4] Siehe Bardenhewer, Patrologie 406.

[5] M. 23, 287, adv. Iov. 2 c. 3.

[6] Anecd. Mareds. III 2, 314, tract. de Ps 149.

[7] Anecd. Mareds. III 2, 5 f, tract. de Ps 1.

Auch für ihn ist der Kanon abgeschlossen. Als „terminus post quem non“ der Inspiration gilt ihm der Tod der Apostel. Alles, was nach den Aposteln gesagt worden ist, muß losgetrennt werden, es hat keine Autorität. Wenn jemand, der nach den Aposteln lebte, noch so heilig, noch so beredt gewesen ist, die „autoritas“ fehlt ihm[1].

§ 7. Schluß.

Es würde über den Rahmen der Arbeit hinausgehen, wenn wir untersuchen wollten, wie weit sich der Einfluß des hl. Hieronymus für die Folgezeit erstreckt. Sein größtes Verdienst besteht darin, daß er das Bindeglied wurde zwischen Orient und Okzident. Wenn auch die Exegese seiner Zeitgenossen und Landsleute den Einfluß eines Origenes nicht verleugnen kann, so war er es, welcher Schriften dieses Mannes einem größeren Kreise zugänglich machte. Aber auch mit den Schriften der übrigen griechischen Väter und mit der rabbinischen Exegese machte Hieronymus das Abendland bekannt.

In nicht wenigen Punkten können wir Hieronymus als bahnbrechend ansehen. Hat er doch mit einer Deutlichkeit, mit der es früher kaum geschah, dem Hagiographen seinen selbständigen Anteil am Zustandekommen der Heiligen Schrift gesichert. Eng damit zusammen hängt sein Eintreten für die Realinspiration. Weiterhin hat er als erster die alexandrinische Übersetzung des Nimbus beraubt, mit welchem sie von der Tradition umgeben war. Sein besonderes Verdienst ist die Betonung der Inspiration des Urtextes. Auf diesem Prinzip fußt auch die Berechtigung seiner anfänglich so viel geschmähten Übersetzung des Alten Testamentes. Ihre offizielle Annahme durch die Kirche ist nicht minder ein Beweis für die Berechtigung und Anerkennung jener Arbeit, welche unter seinen Verdiensten als das größte bezeichnet werden muß. Diese nüchterne philologische Beschäftigung mit dem

[1] Anecd. Mareds. III 2, 104, tract. de Ps 86.

heiligen Texte führte ihn allmählich auch zu einer größeren Wertschätzung des buchstäblichen Sinnes, wie wir ihr bei ihm im Abendlande zuerst begegnen.

Auch in der Aufstellung des alttestamentlichen Bibelkanons ging er eigene Wege, indem er die deuterokanonischen Bücher von diesem ausschloß. Dadurch wurde er mit Ursache, daß bis zum Konzil von Trient ein Schwanken bei den Theologen sich bemerkbar machte. Die Protestanten beschränken sich heute noch auf seinen Kanon des Alten Testamentes.

Wenn sich auch Hieronymus in vielen Stücken in den traditionellen Geleisen weiterbewegt, so sichern ihm die angedeuteten Punkte, in denen er neue Wege wies, einen Ehrenplatz in der Geschichte der abendländischen Exegese, für welche er in der Tat geworden ist der „doctor maximus in exponendis sacris Scripturis“.

Register der Eigennamen.

Aaron 78.
Abiathar 64.
Abimelech 64.
Abraham 55 57 58 64 78 147.
Adam 78 116 117 123.
Afrika 151 217.
Agabus 13.
Agar 55 56 57 124 131.
Aggäus 13 14 33 36 39.
Ägypten 33 49 57 58 67 69 78 124 217.
Ägypter 14 128.
Ahab 191.
Ailon 78.
Alexandria 105 166 167.
Alexandriner 21 103 105 118 142 152.
Ambrosius 102 105.
Amabilis 112.
Amelli 116.
Amos 17 18 30 115.
Ananias 74 75 76 198 200.
Anathoth 17 125.
Antiochener 102 103 106.
Antiochia 5 13 82 101 105 209.
Antiochus Epiphanes 189 200.
Apollinaris 101 102 103 104 177.
Aquila 58 135.
Arabien 54.
Arbee 147.
Arboch 64.
Arianer 186 203.
Aristeas 141 150.
Asaph 61 124.
Asien 38.
Assyrer 18.
Athanasius 160 166 172 175.
Augustinus 81 82 83 141 143 151 158.
Azarias 177 198 200.

Babylon 90 110 126.
Barachias 62.
Bardenhewer 22 41 85 94 101 102 106 107 158 159 172 173 207 210 217.
Barnabas 83 161 216.
Basilides 215.
Baur 106.
Belser 158.
Bernoulli 7 158 163 217.
Bersabee 128.
Bethlehem 4 64 107 141 209.

Cäsarea 13.
Calmet 181.
Celsus 51 64.
Chalcis 100.
Chaldäa 58 178.
Chaldäer 80.
Chiliast 103.
Chromatius 172.
Ciceronianer 6.
Clemens von Alexandria 166.
Clemens von Rom 216.
Cornely 161 169 175 182 205 206.
Coustant 205.
Cyprian 160 217.
Cyrill von Jerusalem 167.

Damaskus 54.
Damasus 45 55 57 105 205 208 210 211.
Daniel 23 25 26 30 32 151 177 179 200.
Dankó 181.
Dardanus 208 215 216.
Darius 14.
Dausch 21 36 55 77 81 139 140 141.
David 15 16 23 32 39 61 64 88 89 90 95 128 132.
Delattre 66 68 71 77.
Didymus 103 104 105 118.
Diekamp 116.
Dionysius 217.
Domnio 143.

Egger 48.
Elias 90.
Elisabeth 74.
Emor 64.
Ephraim 67.
Ephron 64.
Epiphanius 167 197.
Erasmus 142.
Esau 124.
Esther 91 132.
Euphrat 125.
Eusebius von Cäsarea 8 59 166 177 213 217.
— von Emisa 102.
Eustochium 155.
Eva 78 91 116 117.
Exsuperius 209.
Ezechiel 17 35 80 83 139 178.

Facundus von Hermiane 106.
Faustus von Riez 211.
Fell 135 142 143 158 160 161 166 167 169 172 182 197 205.
Field 136.
Fonck 66 76 206.
Fortunatianus von Aquileja 105.
Franzelin 169 205 216.
Fretela 9.
Friedrich 210.
Funk 22.

Gabaon 78.
Gabriel 26.
Galater 13 16.
Gallien 209.
Gamaliel 153.
Gaucher 164 166 172 174 176 179 181 182 183 191 197 202 204 205 214 215 216 217.
Gelasius 205 210.
Germanien 9.
Gnostiker 85.
Gregor von Nazianz 77 103 104 105 166 175 217.
Griechen 82.
Grisar 206 209 210.
Grützmacher 2 3 5 6 22 29 57 58 99 101 102 103 104 105 106 107 121 139 142 143 148 168 172 175 185 208 210 213.

Habakuk 36 178 179.
Haran 58.
Harnack 161 163 212.
Haußleiter 177.
Hebron 64.
Hefele 206 210.
Heli 51.
Heliodorus 100 172.
Helvidius 3 206.
Hennecke 158 206.
Henoch 78.
Herbst 205.
Hergenröther J. 107 206.
— Ph. 102.
Hermas 162 165.
Herodes 58 74 75 76.
Herodias 74.
Hieronymus 1 passim.
Hilarius 100 101 104 105 142 160 167.
Hippo 166 204.
Hippolytus 118.
Hoberg 134 135 138 174 203.

Ignatius 197.
Innozenz I. 209.
Irenäus 217.
Isaak 78 88 90 123 147.
Isaias 14 16 17 33 39 45 51 60 73 83 84 88 102 116 156.
Ismael 55 56.
Israel 14 15 34 48 59 123.
Israeliten 57 58.
Italien 209.

Jakob 51 64 67 124.
Jakobus 206 212.
Jeremias 13 15 17 27 39 40 44 61 62 63 75 83 88 125 128 174 191.
Jerusalem 17 54 91 110 125.
Jesus (Levit) 179.
Jesus Sirach 161 185 196.
Joel 17.
Johannes (Apostel) 28 38 45 51 52 61 154 160 212.
— Chrysostomus 104 105 106.
— (presbyter) 206 208.
— (Täufer) 60.
— von Jerusalem 3 116.
Joiadas 62.
Jonas 15 28 72 89 92.
Joseph 51 67 68 90 91.
— (Nährvater) 74 75 76 137.
Josephus Flavius 80 146 150 172 189 190 191.
Josue 78 88.
Jovinian 3 130.
Juda 58 59 88 127 128 129 179 198.
Judäa 178.
Judas 61 73.
— (Thaddäus) 206 212.
Judith 91.
Julianus 51 64.
Julius 167 178 180 182 183.
— Africanus 180.

Kain 212.
Kaiphas 38.
Kappadozier 5.
Karthago 204.
Kasteren, van 66.
Kaulen 135 141 142 161 166 172 182 209 210.
Klostermann 8 39 145.
Koch A. 211.
Konstantinopel 104.

Laeta 159 161 170.
Lagarde, de 30 47 56 58 62 68 69 85 88 90 91 145 146 147 148 153 157.
Lagrange 71 76 120.
Largent 71.
Lateiner 82 104 153.
Lazarus 113.
Leitner 24.
Levi 58 179.
Lia 123.
Libanon 25.
Lietzmann 102 103 104.
Loisy 161 176 177 204 205 209 214.
Loth 62.
Luciferianer 3.
Lukas 18 38 51 52 54 68 69 70 73 75 80 81 156.

Makkabäer 189 190.
Malachias 17 60 64.
Manasses 67.
Manichäer 85 93 94.
Manichäismus 93.
Marcella 51.
Marcion 85 94 215.
Marcioniten 93.
Mardochäus 132.
Maria 74 75.
— Magdalena 51 52 53 73.
Marius Victorinus 105.
Markus 53 60 61 64 72 81.
Martianay 181.
Mathatias 186.
Matthäus 2 51 52 53 58 61 62 63 73 89 132 153.
Maximilla 23 25.
Mazedonien 13.
Melchisedech 88.
Melito von Sardes 166 176.
Methodius 177.
Methusalem 55 56 147.
Michäas 36 58.
Migne 169 182.
Misael 198 200.
Möhler 83.
Montanismus 20 25 31 33.
Montanist 22 24 25 27.
Montanus 22 23 25 31.

Morin 89 116 131 198 206.
Moses 13 14 15 23 25 29 37 38 40 57 78 80 87 92 117 123 128 129 146.

Naboth 90.
Nabuchodonosor 34 115 126.
Naegele 106.
Nazaräer 61.
Nehemias 80.
Nicäa 172.
Ninive 15.
Noe 55 78 90 92 129.

Onan 128 129 198.
Origenes 2 3 8 14 16 20 21 22 29 31 38 39 41 42 43 82 99 100 101 103 104 105 107 108 110 112 116 117 118 119 120 125 129 136 137 142 145 148 158 159 165 167 168 179 180 212 218.
Origenismus 4 82 118.
Osee 17 36 91 128.
Overbeck 82 83.

Pammachius 63 65 67 134 137 139.
Paula 4 114.
Paulin von Antiochia 103.
Paulinus 169 211 212 216.
Paulus 10 13 16 17 18 19 23 24 25 26 33 34 35 40 45 54 62 63 67 71 73 80 81 82 89 93 94 108 117 123 124 130 131 132 135 146 153 155 159 212.
Pelagianer 3 204.
Pelagius 93 165.
Pesch 77 134.
Peters 65 66 71.
Petrus 28 54 60 81 82 130 212.
Pharao 79.
Philippus 13.
Philo 36 141.
Plato 145 187.
Plautus 115.
Poels 66 71.
Poertner 204.
Polykarp 217.
Porphyrius 51 60 61 64 80 177 179 180.
Prisca 23 25.
Ptolemäus 145 150 152.

Rachel 123.
Rahab 91.
Rahmer 57 120.
Rauschen 56 148 205 210.
Rebekka 91.
Reticius von Autun 104.
Reusch 169.
Roboam 55 56.
Roehrich 102 116 121 135 141 192.
Rogatianus 143.
Rom 3 105 126 205 208 209 210.
Rufin 3 65 82 150 151 158 160 171 180 197.
Ruth 80.

Salomon 25 43 55 56 88 89 92 184 185 195 196 197 198.
Samson 90 91.
Samuel 64 80.
San, de 205.
Sanders 66 67 68 69 70 71 74 76 77 83 137 139 140 142 157 161 175 182 183 184 199 204.
Sara 91 123 124 131.
Satanas 212.
Schade 62 214.
Schoene 101.
Schürer 161.
Sedecias 91 191.
Seleuciden 189.
Selom 128 198.
Seor 64.
Sichem 64.
Silvanus 212.
Simon von Cyrene 51.
Sion 62.
Sodoma 49.
Stephanus 64 67 68 147.
Sunamitin 127.
Sunja 9.
Susanna 91 177 178 179 180 200.
Sychowski, von 6 81 83 106 153 154 161 162 165 175 180 198 206 212 213 214 215.
Symmachus 136.
Syrien 100.

Thamar 127 128 129.
Thare 58.
Theodor von Heraklea 102.
— von Mopsuestia 104 213 214.
Theophilus von Alexandria 106.
— von Antiochia 102.
Thiel 205 206 207 209 210.
Timotheus 35.
Trient 219.
Trier 100.
Turmel 180.
Turner 206 209.
Tyrus 80.

Vallarsi 29 99.
Vigilantius 3 165.
Viktorinus von Pettau 105 176 177 217.
Vincenzi 169.

Wallenstein 3.
Weiß 105 141 142 166 175 217.
Welte 182.
Wittig 186.

Zacharias 28 30 33 36 43 62 63.
Zahn 160 175 206 212.
Zapletal 66.
Zöckler 55 59 63 83 99 107 118 135 148 153 182.
Zöllig 2 12 14 29 38 41 43 103 137.
Zorobabel 88.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN.

Unter Mitwirkung von Prof. Dr **M. FAULHABER** in Strassburg i. E., Prof. Dr **J. FELTEN** in Bonn, Prof. Dr **G. HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. PETERS** in Paderborn

herausgegeben von Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

Es liegen vor (gr. 8°):

I. 1: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 2.50

2: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* *M* 1.60

3: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* *M* 3.—

4 u. 5: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* *M* 3.50

II. 1: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr *B. Bartmann.* *M* 3.20

2 u. 3: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *A. Bludau.* *M* 4.50

4: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* *M* 2.30

III. 1: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* *M* 2.80

2: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v Hummelauer* S. J. *M* 2.80

3: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik unters. von Dr *N. Peters.* *M* 2.30

4: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* *M* 4.60

IV. 1: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *P. W. v. Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite Auflage.* (Fehlt.) *Dritte Auflage* als Sonder-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinw. *M* 2.80

2 u. 3: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* *M* 6.—

4: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* *M* 3.60

V. 1: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. *M* 4.—

2 u. 3: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *J. Nikel.* *M* 5.40

4 u. 5: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *J. Göttsberger.* *M* 4.40

VI. 1 u. 2: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 4.50

3 u. 4: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr *C. Julius.* *M* 4.—

5: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *J. Royer.* *M* 3.50

VII. 1—3: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *P. Dornstetter.* *M* 6.—

4: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *M. Kohlhofer.* *M* 3.—

5: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *A. Bludau.* *M* 3.20

VIII. 1: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *A. Wurm.* *M* 3.50

2: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *K. Miketta.* *M* 2.60

3: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *J. Fischer*. *M* 2.40
4: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *H. Herkenne*. *M* 2.40

IX. 1—3: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 8.—
4: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *F. von Hummelauer* S. J. *M* 3.—
5: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr *K. Henkel*. *M* 2.40

X. 1—3: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *M. Meinertz*. *M* 7.—
4: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *G. Hoberg*. *M* 2.80
5: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *O. Bardenhewer*. *M* 4.20

XI. 1 u. 2: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *F. Maier*. *M* 4.40
3: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *J. B. Hablitzel*. *M* 2.60
4: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *G. Aicher*. *M* 4.60
5: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. *M* 3.20

XII. 1 u. 2: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine bibl.-theolog. Untersuchung von Dr *F. Tillmann*. *M* 4.50
3: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine hist.-exeget. Untersuchung. Von *P. Vogt* S. J. *M* 3.60
4: **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnolog. Jurisprudenz sowie des altoriental. Zinswesens. Von Dr *J. Hejcl*. *M* 2.80
5: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von *A. Fuchs*. *M* 3.60

XIII. 1: **Doppelberichte im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Von Dr *A. Schulz*. *M* 2.80
2: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. *H. Höpfl* O. S. B. *M* 3.40
3: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exeget. Studie. Von Dr *W. Homanner*. *M* 3.—
4: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 2.80
5: **St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum** unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie von Dr *H. J. Vogels*. *M* 4.—

XIV. 1 u. 2: **Die Wiederkunft Christi** nach den Paulinischen Briefen von Dr *Fr. Tillmann*. *M* 5.60
3: **Der Verfasser der Eliu-Reden** (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr *W. Posselt*. *M* 3.—
4: **Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule.** Gekrönte Preisschrift von Dr *L. Dennefeld*. *M* 2.60
5 u. 6: **Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker.** Von P. Dr *E. Mader* S. D. S. *M* 5.60

XV. 1 u. 2: **Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas.** Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen. Eine exegetisch-kritische Studie von Dr *J. M. Heer*. *M* 6.—
3: **Das Buch des Propheten Sophonias.** Erklärt von Dr *J. Lippl*. *M* 4.40
4 u. 5: **Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus.** Eine biblisch-geschichtliche Studie von Dr *L. Schade*.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

220.08
B 478
39832
SCHADE, LUDWIG
AUTHOR
" " "
Inspirationslehre des hl. Hieronymu
TITLE BS 15:4/5

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CO

39832